

J. Franke

OTTO FRANKE

ZU SEINEM 70. GEBURTSTAGE

AM 27. SEPTEMBER 1933

SEI DER BAND IX DIESER ZEITSCHRIFT

GEWIDMET

31475

Der Senior der Sinologen in Deutschland, OTTO FRANKE, der bis vor kurzem den Berliner Lehrstuhl innehatte, wird am 27. September dieses Jahres 70 Jahre alt. Das wird den meisten, die den Jubilar in seiner ganzen jugendlichen Frische kennen, kaum glaubhaft erscheinen. Wie auch das Erscheinen seiner „Geschichte des chinesischen Reiches“ zeigt, steht FRANKE noch in der Vollkraft seines Schaffens, so daß eine Würdigung seiner einzelnen Arbeiten wie ein Nekrolog wirken würde; seine Freunde beschränken sich deshalb darauf, eine Bibliographie seiner Schriften zu geben und wünschen ihm zur Vollendung seines großen Lebenswerkes die nötige Arbeitskraft.

Die deutsche Chinawissenschaft muß im übrigen stolz auf OTTO FRANKE sein; denn seinem unermüdlichen Eifer verdankt sie hauptsächlich die akademische Stellung, die sie augenblicklich innehat und die auszubauen ihm immer Herzensbedürfnis war.

Der „ASIA MAJOR“ hat FRANKE stets in vorbildlicher objektiver Weise gegenübergestanden und ihre Belange in vornehmer Art dort gefördert, wo sie ihm am Platze zu sein schienen. Es ist daher nur eine angenehme Pflicht, den Band IX der Zeitschrift OTTO FRANKE zu widmen und ihm unsere allerherzlichsten Wünsche zum 70. Geburtstage darzubringen.

Zugleicher Zeit sei denen Dank abgestattet, die mit einem Beitrag an der Ehrung FRANKE'S teilhaben, vor allem den Herren Erich HAENISCH (Berlin) und Fritz JÄGER (Hamburg), welche mitgeholfen haben, daß dieser Festband erscheinen kann.

Ganz besonders sei an dieser Stelle Herrn Fritz JÄGER für die Zusammenstellung der lückenlosen Bibliographie der Arbeiten FRANKE'S gedankt. Die für die Festschrift bestimmten Artikel sind durch ein Sternchen (*) hinter dem Titel als solche kenntlich gemacht.

Leipzig, den 1. März 1933

DER HERAUSGEBER DER „ASIA MAJOR“

BRUNO SCHINDLER

BIBLIOGRAPHIE DER SCHRIFTEN VON PROFESSOR DR. O. FRANKE *

Zusammengestellt von FRITZ JÄGER

I. BÜCHER UND AUFSÄTZE

1. Die Sarvasammata-Çikshâ mit Commentar, herausgegeben, übersetzt und erklärt. Göttingen 1886 [Dissertation]. 1 Bl. + XVI + 43 + 1 S. 8^o.
2. Eine Reise in den Jehol-Distrikt. In: Das Ausland 1891, Heft XXXVII S. 735—40; XXXVIII S. 753—58; XXXIX S. 771—776.
3. Notes on the Northern Parts of Kiangsi. In: The Messenger Bd. V (1892) S. 115—17.
4. China and Comparative Philology. In: The China Review Bd. XX (1893) S. 310—27. Dazu: Errata S. 395.
5. Die heilige Insel Pu-to. In: Globus Bd. LXIII (1893) S. 117—22.
6. The Holy Island of Pootoo. In: The Messenger Bd. VI (1893).
7. Einige Bemerkungen über die „Wo-jen“. In: Der Ostasiatische Lloyd VIII. Jahrg. (1894) S. 781f. und S. 825.
8. Eine neue buddhistische Propaganda. In: T'oung Pao Bd. V (1894) S. 299—310.
9. Die Audienz der fremden Gesandten in Peking zur Feier des sechzigsten Geburtstages der Kaiserin Ex-Regentin. In: Der Ostasiatische Lloyd vom 23. November 1894.
10. Sanscrit Manuscripts in China. In: The China Review Bd. XXI (1895). S. 204.
11. Die sinologischen Studien und Professor Hirth. In: T'oung Pao Bd. VII (1896) S. 241—50 und S. 397—407.
12. De Pékin à la frontière Russe à travers la Mongolie et la Mandchourie. In: Le Tour du Monde, Neue Serie 3. Jahrg. (1897) S. 321—23 und S. 337—40.
13. Über die wirtschaftliche Lage und Bedeutung der östlichen Mongolei und westlichen Mandschurei, insbesondere in ihrem Verhältnis zu Rußland. In: Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung vom 24. Januar 1898. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 236 ff.
14. In den Diamantbergen von Korea. In: Der Ostasiatische Lloyd vom 9. Dezember 1899. Vgl. auch: J. Lohmeyer, Auf weiter Fahrt. Selbsterlebnisse zur See und zu Lande usw. Bd. 3 (Berlin 1910) S. 150—165.

15. Ein neuer Thronfolger in China. In: Der Ostasiatische Lloyd vom 2. Februar 1900.
16. England und die kleinen Staaten. In: Beilage zur Münchener Allgemeinen Zeitung Nr. 136 vom 17. Juni 1902.
17. Beschreibung des Jehol-Gebietes in der Provinz Chihli. Detail-Studien in chinesischer Landes- und Volkskunde. Mit einer Karte und sechzehn Illustrationen. Leipzig 1902. XV + 103 S. 8°.
18. Die wichtigsten chinesischen Reformschriften vom Ende des XIX. Jahrhunderts. In: Bulletin der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg Bd. XVII (1902) S. 47—59. Vgl. auch: Verhandlungen des XIII. internationalen Orientalisten-Kongresses. Hamburg September 1902. (Leiden 1904) S. 168—73.
19. Das Likin und die englisch-chinesische Vertrags-Revision. In: Kölnische Zeitung vom 21. August 1902. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 296 ff.
20. Die christliche Propaganda in China und einige ihrer Folgen. In: Kölnische Zeitung vom 10. November 1902. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 166 ff.
21. China, Japan und Europa. In: Kölnische Zeitung Nr. 973 vom 11. Dezember 1902.
22. Eine neue Eisenbahnlinie in China. In: Kölnische Zeitung Nr. 1019 vom 29. Dezember 1902.
23. Ausschreitungen katholischer Missionare in China. In: National-Zeitung Nr. 11 vom 8. Januar 1903.
24. Deutschland und das Yangtse-Tal. In: Kölnische Zeitung Nr. 58 vom 22. Januar 1903.
25. Ein fürstlicher Reformator in China. In: Kölnische Zeitung Nr. 109 vom 9. Februar 1903.
26. Chinesische Zentralisierungs-Bestrebungen. In: Kölnische Zeitung vom 8. März 1903. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 106 ff.
27. Yuan Schi K'ai. In: Kölnische Zeitung vom 31. März 1903. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 100 ff.
28. Ein neues französisch-chinesisches Missions-Abkommen. In: Kölnische Zeitung Nr. 279 vom 8. April 1903.
29. Jung Lu. In: Kölnische Zeitung vom 15. April 1903. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 96 ff.
30. Chinesische Währungs- und Finanz-Fragen. In: Kölnische Zeitung vom 8. Mai 1903. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 312 ff.
31. Rußland und die chinesischen Außenländer. In: Kölnische Zeitung Nr. 403 vom 13. Mai 1903.
32. Zur chinesischen Währungsfrage. In: Kölnische Zeitung Nr. 530 vom 18. Juni 1903.

33. Der erste russisch-chinesische Vertrag. In: Kölnische Zeitung vom 31. Juli 1903. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 219 ff.
34. Ein Handelsgesetzbuch für China. In: Finanz- und Handelsblatt der Vossischen Zeitung Nr. 361 vom 5. August 1903.
35. Zur Vorgeschichte der sibirischen Eisenbahn. In: Kölnische Zeitung vom 19. Oktober 1903. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 228 ff.
36. Der amerikanisch-chinesische Handels-Vertrag. In: Kölnische Zeitung vom 23. November 1903. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 304 ff.
37. Tibet. In: Kölnische Zeitung vom 14. Dezember 1903. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 255 ff.
38. Die Rechtsverhältnisse am Grundeigentum in China. Leipzig 1903. V + 104 S. 8^o.
 Russische Bearbeitung unter dem Titel: Zemel'nyja pravo-otnošenija v Kitač, Razrěšennyj avtorom perevod s německago pod redakciej, s priměčanijami i dopolnenijami N. J. Kochanovskago (=Izv.Vostočnago Instituta 23, vyp. 1. Vladivostok 1908. VI + 145 p.).
39. Kaschgar und die Kharoštī [zusammen mit R. Pischel]. In: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften 1903, S. 184—96 (VII) und S. 735—45 (XXXV).
 Englische Übersetzung von Christian A. Cameron in: *Indian Antiquary* Vol. XXXIV p. 21—27 und p. 41—46.
40. Japans asiatische Bestrebungen. In: Deutsche Rundschau Bd. CXVI (1903) S. 256—74. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 136 ff.
41. Geistige Strömungen im heutigen China. Vortrag, gehalten in der Abteilung Berlin-Charlottenburg der Deutschen Kolonial-Gesellschaft [am 18. Februar 1904]. = Verhandlungen 1903/04. Band VIII, Heft 1 (Berlin 1904). 29 S. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 36 ff.
 Russische Übersetzung von N. Kranichfeld: Umstvennyja tečenija v sovremennom Kitač (Charkow 1904).
42. Der japanisch-chinesische Handels-Vertrag. In: Kölnische Zeitung vom 29. März 1904. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 309 ff.
43. Die Neutralität Chinas. In: Kölnische Zeitung Nr. 549 vom 30. Mai 1904.
44. Das Grundeigentum in China in ethischer und rechtlicher Bedeutung. [Vortrag]. In: Mitteilungen der Internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre 1904. Vgl. auch: Der Ostasiatische Lloyd XVIII. Jahrg. Nr. 25 (vom 24. Juni 1904) S. 1099—1105.
45. Sir Robert Harts neuer Finanzplan für China. In: Kölnische Zeitung vom 25. Juli 1904. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 319 ff.
46. Der chinesische Staatsgedanke und seine Bedeutung für die abendländisch-chinesischen Beziehungen. In: Marine-Rundschau 15. Jahrg. (1904) S. 515—30. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 1 ff.

47. Das neue chinesische Markenschutzgesetz. In: Kölnische Zeitung Nr. 1083 vom 22. Oktober 1904.
48. Die Eisenbahn von Peking nach Hankou und Kanton. In: Kölnische Zeitung Nr. 1115 vom 31. Oktober 1904.
49. Zum englisch-tibetischen Verträge. In: Kölnische Zeitung vom 11. November 1904. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 264f.
50. Weiteres zum englisch-tibetischen Verträge. In: Kölnische Zeitung vom 11. Dezember 1904. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 266ff.
51. England, Tibet und China. In: Kölnische Zeitung vom 22. Dezember 1904. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 269ff.
52. Note de M. O. Franke. In: Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient Bd. IV (1904) S. 540/41.
53. Beiträge aus chinesischen Quellen zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens. Aus dem Anhang zu den Abhandlungen der königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1904. III S. 4^o.
 Von Miß C. Nicolson auszugsweise ins Englische übersetzt: The Sok and Kaniska (in: The Indian Antiquary Vol. XXXV [1906] S. 33—47).
54. Hat es ein Land Kharoṣṭra gegeben? In: Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 1905, philos.-hist. Classe, S. 238—48 (VII).
55. Was lehrt uns die ostasiatische Geschichte der letzten fünfzig Jahre? Vortrag, gehalten in der Abteilung Berlin-Charlottenburg der Deutschen Kolonial-Gesellschaft am 23. Februar 1905. = Verhandlungen 1903/05. Band VIII. Heft 4 (Berlin 1905) S. 92—114. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 56ff.
56. Zur Kreditfähigkeit Chinas. In: Kölnische Zeitung Nr. 273 vom 15. März 1905.
57. Japanische Sozialdemokraten. In: Kölnische Zeitung Nr. 316 vom 27. März 1905.
58. Eisenbahnfragen in China. In: Kölnische Zeitung Nr. 404 vom 18. April 1905.
59. Der englische Vertrag über Tibet. In: Kölnische Zeitung vom 5. Juni 1905. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 272f.
60. Die Propaganda des japanischen Buddhismus in China. In: Kölnische Zeitung vom 2. Juni 1905. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 158ff.
61. Die königlich preussische Expedition nach Chinesisch-Turkistan und ihre Aufgaben. In: Kölnische Zeitung Nr. 686 vom 3. Juli 1905.
62. Ein englischer Ausfall gegen die deutschen Missionare in China. In: Kölnische Zeitung Nr. 738 vom 17. Juli 1905.

63. Die Beseitigung des staatlichen Prüfung-Systems in China. In: Kölnische Zeitung vom 12. November 1905. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 113 ff.
64. Eine Stimme aus Korea über das englisch-japanische Bündnis. In: Kölnische Zeitung Nr. 1212 vom 21. November 1905.
65. Zur Beurteilung der Pekinger Vorgänge von 1898. Ein Blatt aus Chinas jüngster Geschichte von Sinicus. In: *Marine-Rundschau* 16. Jahrg. (1905) S. 1289—306. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 72 ff.
66. Die politische Idee in der ostasiatischen Kulturwelt. In: *Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresse 1905* (Berlin 1906) S. 161—69.
67. Die chinesische Kommission zum Studium fremder Staatseinrichtungen. In: Kölnische Zeitung vom 25. Februar 1906. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 119 ff.
68. Zur Frage des chinesischen Seezollwesens. In: Kölnische Zeitung vom 16. Juni 1906. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 323 ff.
69. Der englische Tibet-Vertrag. In: Kölnische Zeitung vom 18. Juli 1906. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 274 ff.
70. Die Hongkong-Kanton-Bahn. In: Kölnische Zeitung Nr. 806 vom 28. Juli 1906.
71. China auf dem Wege zur Verfassung. In: Kölnische Zeitung vom 2. November 1906. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 122 ff.
72. Zur Likin-Frage. In: Kölnische Zeitung vom 2. November 1906. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 302 f.
73. Die Missionar-Frage in China. In: Kölnische Zeitung vom 7. November 1906. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 171 ff.
74. Eisenbahnbau und Eisenbahnpolitik in China. In: *Marine-Rundschau* 17. Jahrg. (1906) S. 539—60. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 328 ff.
75. Die deutsche Industrie in China und ihre Aussichten. In: *Marine-Rundschau* 17. Jahrg. (1906) S. 335—38.
76. Was das Volk lesen soll. Von Kao Pu Ying und Ch'en Pao Ch'üan. Übersetzt von Dr. Siebert. Einleitung von Dr. O. Franke. In: *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Erste Abteilung: Ostasiatische Studien Jahrg. IX* (1906) S. 147/48.
77. Über die chinesische Lehre von den Bezeichnungen (正名). In: T'oung Pao, Serie II Bd. VII (1906) S. 315—50.
78. Die Leitung des chinesischen Seezollwesens. In: Kölnische Zeitung Nr. 210 vom 26. Februar 1907.
79. Japans buddhistische Propaganda in China. In: Kölnische Zeitung Nr. 493 vom 9. Mai 1907.
80. Neue Maßnahmen und Pläne in der chinesischen Verwaltung. In: Kölnische Zeitung vom 10. Mai 1907. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 126 ff.

81. Zur Lage in China. In: Kölnische Zeitung vom 22. Mai 1907. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 131 ff.
82. Die neue Entwicklungsphase in der chinesischen Politik. In: Kölnische Zeitung Nr. 997 vom 25. September 1907.
83. The Identity of the Sok with the Sakas. In: The Journal of the Royal Asiatic Society 1907 S. 675—77.
84. Eine chinesische Tempelinschrift aus Idikutšahri bei Turfan (Turkistan). Übersetzt und erklärt. Aus dem Anhang zu den Abhandlungen der königl. Preuß. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1907. Mit 1 Tafel. 92 S. 4^o.
85. Die politische Entwicklung in China seit dem russisch-japanischen Kriege. Von Sinicus. In: Marine-Rundschau 19. Jahrg. (1908) S. 167—86. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 176 ff.
86. Das Datum der chinesischen Tempelinschrift von Turfan. In: T'oung Pao, Serie II Bd. X (1909) S. 222—28.
87. Ein buddhistischer Reformversuch in China. In: T'oung Pao, Serie II Bd. X (1909) S. 567—602.
88. Die Ausbreitung des Buddhismus von Indien nach Turkistän und China. In: Archiv für Religionswissenschaft Bd. XII (1909) S. 207—20.
89. Die deutsch-chinesische Hochschule in Tsingtau, ihre Vorgeschichte, ihre Einrichtung und ihre Aufgaben. In: Marine-Rundschau 20. Jahrg. (1909) S. 1321—336. Vgl. *Ostas. Neubild.* S. 200 ff.
90. Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1900. In: Archiv für Religionswissenschaft Bd. XIII (1910) S. 111—52.
91. Zur Frage der Einführung des Buddhismus in China. In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin Jahrg. XIII (1910), Abteilung I: Ostasiatische Studien S. 295—305.
92. Wandlungen im chinesischen Geistesleben. In: Deutsche Kulturaufgaben in China. Beiträge zur Erkenntnis nationaler Verantwortlichkeit herausgegeben von Paul Rohrbach. (Berlin-Schöneberg 1910) S. 11—31.
93. Ostasiatische Neubildungen. Beiträge zum Verständnis der politischen und kulturellen Entwicklungs-Vorgänge im Fernen Osten. Mit einem Anhang: Die sinologischen Studien in Deutschland. Hamburg 1911. X + 395 S. 8^o.
„Erwiderung“ Frankes auf die Besprechung von L. Rieß (*Ostasiatische Zeitschrift* 1. Jahrg. S. 375).
94. Die Sinologie in Deutschland. In: Der Tag vom 28. Juli 1911.
95. Die Verfassung und Verwaltung Chinas. In: Die Kultur der Gegenwart, Teil II Abteilung II 1: Allgemeine Verfassungs- und Verwaltungsgeschichte, erste Hälfte (1911) S. 87—113.

96. Die Revolution in China, ihre Gründe und ihre Folgen. In: Hamburger Nachrichten Nr. 494 vom 20. Okt. 1911.
97. Erklärung [betrifft das Vorhandensein indogermanischer Stämme in Zentralasien]. In: Wochenschrift für klassische Philologie 28. Jahrg. (1911) Nr. 48 Sp. 1324—326.
98. Grundzüge chinesischer Kolonialpolitik. Rede, gehalten bei der Feier der Übergabe des Vorsitzes im Professorenrat am 26. Oktober 1912. Sonderabdruck aus dem: Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten. XXIX. Jahrgang (1911). Hamburg 1912. 18 S. Vgl. auch das genannte Jahrbuch S. 11—28.
99. Ein handschriftliches chinesisch-koreanisches Geschichtswerk von 1451. In: T'oung Pao Bd. XIII (1912) S. 675—92.
Dazu Berichtigung, ebenda Bd. XIV (1913) S. 313.
100. Die staatsrechtliche Entwicklung in China seit 1901. In: Jahrbuch des öffentlichen Rechts Bd. VI (1912) S. 503—29.
101. Die Umsturbewegung in China, ihr Wesen und ihre Ursachen. In: Marine-Rundschau 23. Jahrg. (1912) S. 1—15.
102. Die japanische Ausgabe des chinesischen Tripitaka auf der Hamburgischen Stadt-Bibliothek. In: Zeitung für Literatur, Kunst und Wissenschaft (Beilage des „Hamburgischen Correspondenten“) 36. Jahrg. Nr. 20 (vom 28. Sept. 1913) S. 153—54.
103. Kêng Tschi T'u 耕織圖 Ackerbau und Seidengewinnung in China. Ein kaiserliches Lehr- und Mahn-Buch. Aus dem Chinesischen übersetzt und mit Erklärungen versehen. Mit 192 Tafeln und 57 Illustrationen im Text. Hamburg 1913. VI + 194 S. 8°. = Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts Band XI.
104. Zur Geschichte des Kêng Tschi T'u. Ein Beitrag zur chinesischen Kunstgeschichte und Kunstkritik. In: Ostasiatische Zeitschrift 3. Jahrg. (1914/15) S. 169—208.
105. Epigraphische Denkmäler aus China. Mit Unterstützung der Hamburgischen Wissenschaftlichen Stiftung herausgegeben von O. Franke und B. Laufer. Erster Teil: Lamaistische Kloster-Inschriften aus Peking, Jehol und Si-ngan. 81 Tafeln nebst Einleitung in zwei Mappen. Berlin 1914.
106. The Five Hundred and Nine Hundred Years. In: The Journal of the Royal Asiatic Society 1914 S. 398—401.
107. Die orientalischen Wissenschaften. Indien, Mittel- und Ostasien. In: Deutschland unter Kaiser Wilhelm II. Berlin 1914. S. 1189—193 (= 3. Band S. 45—49).
108. Das religiöse Problem in China. In: Archiv für Religionswissenschaft Bd. XVII (1914) S. 165—96.

109. Zwei wichtige literarische Erwerbungen des Seminars für Sprache und Kultur Chinas. = Jahrbuch der Hamburgischen Wissenschaftlichen Anstalten Bd. XXXII 1914 (Hamburg 1915), 7. Beiheft. 19 S. Unter dem Titel: Zwei wichtige literarische Erwerbungen des Ostasiatischen Seminars zu Hamburg, bereits gedruckt in der: Neuen Hamburger Zeitung Nr. 332 (vom 18. Juli 1914) und Nr. 344 (vom 25. Juli 1914).
110. Deutschland und England in Ostasien. 16. Oktober 1914. Hamburg 1914. 23 S. 8°. = Deutsche Vorträge Hamburgischer Professoren Nr. 3.
111. Ostasien und der Krieg. In: Das Größere Deutschland, Jahrg. 1914 Nr. 33 S. 988—1000.
112. Deutschland und China vor, in und nach dem Kriege. Vortrag gehalten am 29. Januar 1915 zu Bonn a. Rh. Hamburg 1915. 28 S. 8°.
113. Das Deutschtum in China. Vortrag gehalten vor Arbeitern im Hamburger Volksheim am 12. März 1915. Hamburg 1915. 21 S. 8°. = Vorträge gehalten im Hamburger Volksheim Nr. 13.
114. Die ostasiatische Frage. In: Das Größere Deutschland, Jahrg. 1915 Nr. 14 S. 449—60.
115. England in Ostasien. In: Tägliche Rundschau Nr. 390 vom 4. August 1915 und Nr. 392 vom 5. August 1915.
116. Die religionswissenschaftliche Literatur über China seit 1909. In: Archiv für Religionswissenschaft Bd. XVIII (1915) S. 394—479.
117. Die Großmächte in Ostasien. In: Deutschland und der Weltkrieg (Leipzig und Berlin 1915) S. 435—60; 2. Aufl. (1916) 1. Bd. S. 500—27.
118. China auf dem Rückwege zur Monarchie. In: Deutsche Politik 1. Jahrg. (1916) S. 145—64.
119. Englischer Imperialismus-asiatischer Universalismus. In: Deutsche Politik 1. Jahrg. (1916) S. 1190—204.
120. Die wirtschaftliche Lage in China. In: Wirtschaftsdienst. Kriegswirtschaftliche Mitteilungen über das Ausland zusammengestellt in der Zentralstelle des Hamburgischen Kolonialinstituts Nr. 3 vom 23. August 1916, S. 23—25.
121. Die internationale politische Lage in China. In: Wirtschaftsdienst Nr. 9 vom 9. Oktober 1916, S. 93—95.
122. Die politische Lage in China. In: Wirtschaftsdienst Nr. 16 vom 5. Dezember 1916, S. 201—03.
123. China und Japan im Weltkriege. In: Wirtschaftsdienst 2. Jahrg. Nr. 7 vom 16. Febr. 1917, S. 92—3.
124. Zur Vorgeschichte des Abbruchs der deutsch-chinesischen Beziehungen. In: Wirtschaftsdienst Nr. 21 vom 25. Mai 1917, S. 325—29.

125. Zur Beurteilung des Abbruchs der deutsch-chinesischen Beziehungen. In: Wirtschaftsdienst Nr. 30 vom 27. Juli 1917, S. 480—81.
126. Das ostasiatische Rätsel. In: Deutsche Politik 2. Jahrg. (1917) S. 430—434.
127. Die Auslandsstudien in Deutschland und die Denkschrift des Preussischen Kultusministeriums. In: Kölnische Zeitung Nr. 172 vom 19. Februar 1917.
128. Ostasien im Weltkriege. In: Der Krieg 1914/17 hrsg. von Dietrich Schäfer, 2. Teil (Leipzig und Wien 1917) S. 89—93.
129. Der deutsche Gedanke und der englische Imperialismus. Ein Vortrag. Hamburg 1918, 22 S. 8°.
130. Die Hamburgische Universitätsfrage. In: Kölnische Zeitung Nr. 49 vom 16. Januar 1918.
131. Universität und Auslandskunde. In: Die Literarische Gesellschaft 4. Jahrg. (1918) S. 150—57.
132. Einige Bemerkungen zu F. W. K. Müllers „Toxri und Kuisan (Küšan)“. In: Ostasiatische Zeitschrift 6. Jahrg. (1918) S. 83—86.
133. Edouard Chavannes †. In: Ostasiatische Zeitschrift 6. Jahrg. (1918) S. 87—94.
134. Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen. Erste Abteilung: Ostasiatische Studien 1918. S. 1—80.
135. „Vom Imperialismus zum Idealismus“. In: Hamburger Nachrichten Nr. 97 vom 22. Februar 1919.
136. Ein dunkles Kapitel in der britischen Staatskunst. In: Hamburger Nachrichten Nr. 275 vom 1. Juni 1919.
137. Demokratie. In: Hamburger Nachrichten Nr. 425 vom 22. August 1919.
138. Zur Geschichte des englischen Hongkong. In: Mitteilungen für China-Deutsche vom 31. Dezember 1919 (herausgegeben vom Deutsch-chinesischen Verband).
139. Die Bedeutung der Reichsverfassung für die geistige Kultur Deutschlands. In: Das neue Hamburg 1920 Nr. 28.
140. Streiflichter zu den Pariser Friedensverhandlungen. In: Hamburger Nachrichten Nr. 147 vom 21. März 1920.
141. Das alte Ta-hia der Chinesen. In: Ostasiatische Zeitschrift 8. Jahrg. (1919/20) S. 117—36.
142. Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schu's Tsch'un-ts'iu fan lu. Hamburg 1920. II + 329 S. 8°. = Hamburgische Universität. Abhandlungen aus dem Gebiet der Auslandskunde. Bd. 1.

143. Der Friedensvertrag und die deutschen Überseeinteressen unter besonderer Berücksichtigung von Ostasien. Ein Vortrag. Hamburg 1920. 16 S.
144. Sonnenwende. In: Hamburger Akademische Blätter Jahrg. 1 Nr. 11 (vom 15. Juni 1920) S. 1—2.
145. Die Heldengedächtnishalle in ihrer nationalen Aufgabe. In: Hamburger Akademische Blätter Jahrg. 1 Nr. 23 (vom 15. Dez. 1920) S. 1—2.
146. Geheimnisse von Crewe House. In: Hamburger Nachrichten Nr. 627 vom 31. Dezember 1920.
147. Die Wiedergabe fremder Völkernamen durch die Chinesen. Eine Bemerkung zu J. J. M. de Groot's letztem Werke. In: Ostasiatische Zeitschrift 9. Jahrg. (1920/22) S. 145—48.
148. Kannten die alten Chinesen das Römerreich? Die Lösung des Rätsels von Ta-ts'in. In: Neue Züricher Zeitung vom 29. Dezember 1921.
149. Die „Weise von Po-liang“, das chinesische Kettengedicht. In: Ostasiatische Zeitschrift 10. Jahrg. (1922/23) S. 103—15.
150. Oskar Frankfurter †. In: Ostasiatische Zeitschrift 10. Jahrg. (1922/23) S. 152—57.
151. China als Kulturmacht. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge Bd. 2 (Band 77) [1923] S. 1—30.
152. Die Großmächte in Ostasien von 1894 bis 1914. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Krieges. Braunschweig und Hamburg 1923. XXIV + 408 S. 8°. = Hamburgische Forschungen 10. Heft.
153. Li Hung-tschang. In: Meister der Politik, 3. Band (Stuttgart und Berlin 1923) S. 485—517.
154. Yuan Shi-kai. Ebenda S. 519—51.
155. Antrittsrede [als Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften]. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1923, philos.-hist. Klasse, S. CIII—CV.
156. Gedächtnisrede auf de Groot. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1923, philos.-hist. Klasse, S. CXVII—CXXVI.
157. Ein Dokument zur Geistesgeschichte der Han-Zeit. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1924, philos.-hist. Klasse, S. 56—78.
158. Das Seminar für orientalische Sprachen in Berlin und seine geplante Umformung. Leipzig 1924. 34 S.
159. Berichte des Auslandsausschusses des Verbandes der deutschen Hochschulen. In: Mitteilungen des Verbandes der Deutschen Hochschulen Jahrg. IV (1924) S. 41, V (1925) S. 29—34, 156—57, VI (1926) S. 21—25, VII (1927) S. 123—25, IX (1929) S. 67—78, XI (1931) S. 14—16, XII (1932) S. 189—96.

160. Der geschichtliche Konfuzius. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge Bd. 4 (Band 79) [1925] S. 163—191.
161. Abschnitt „Die Chinesen“. Im: Lehrbuch der Religionsgeschichte begründet von Chantepie de la Saussaye, vierte Auflage herausgegeben von Alfred Bertholet und Edvard Lehmann (Tübingen 1925), Bd. I S. 193—261.
162. Der Ursprung der chinesischen Geschichtschreibung. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1925, philos.-hist. Klasse, S. 276—309.
163. „Geistige Zusammenarbeit“. In: Deutsche Allgemeine Zeitung vom 29. Juli 1925 (Abend-Ausgabe).
164. Internationale wissenschaftliche Beziehungen. In: Hamburger Akademische Blätter vom 1. Dezember 1925.
165. Internationale geistige Zusammenarbeit. In: Deutsche Allgemeine Zeitung vom 19. Februar 1926 (Abend-Ausgabe).
166. Ein „Kommuniqué“. In: Mitteilungen des Verbandes der Deutschen Hochschulen VI. Jahrg. (1926) S. 111—14 und Deutsche Allgemeine Zeitung vom 7. Juli 1926 (Morgenblatt).
167. Die prähistorischen Funde in Nord-China und die älteste chinesische Geschichte. In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin Jahrg. XXX (1926), Abteilung I: Ostasiatische Studien S. 99—114. Vgl. auch: Forschungen und Fortschritte 2. Jahrg. (1926) S. 185.
168. Herausgeber von: J. J. M. de Groot, Chinesische Urkunden zur Geschichte Asiens. Zweiter Teil: Die Westlande Chinas in der vorchristlichen Zeit. Berlin und Leipzig 1926. [Vorwort Franke's S. 5—6].
169. Friedrich Hirth †. In: Ostasiatische Zeitschrift 13. Jahrg. (1926) S. 197—207.
170. Ostasien. In: Ullsteins Weltgeschichte, Band VII: Weltgeschichte der neuesten Zeit 1890—1925, herausgegeben von P. Herre (Berlin o. J. [1926]) S. 331—56.
171. Geleitwort zu: I. J. Korostovetz, Von Ginggis Khan zur Sowjetrepublik. Eine kurze Geschichte der Mongolei unter besonderer Berücksichtigung der neuesten Zeit (Berlin und Leipzig 1926). S. IV—V.
172. Zur Beurteilung des chinesischen Lebenswesens. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1927, philos.-hist. Klasse, S. 359—377.
173. Der kosmische Gedanke in Philosophie und Staat der Chinesen. In: Vorträge der Bibliothek Warburg [V] 1925—1926 (Leipzig 1928). S. 1—44.

174. Artikel „Chinesisches Recht“. In: Handwörterbuch der Rechtswissenschaft herausgegeben von Fritz Stier-Somlo und Alexander Elster. 1. Band (1926) S. 867—71.
175. Die Friedenskonferenz der chinesischen Staaten von 546 v. Chr. In: Forschungen und Fortschritte 4. Jahrg. (1928) S. 126—27. (Nach einem Vortrage in der Preuß. Akad. d. Wiss. am 22. März 1928).
176. Leibniz und China. In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Neue Folge Bd. 7 (Band 82) [1928] S. 155—78.
177. Das konfuzianische System und sein Ende. Zwei Vorträge, gehalten auf der Tagung des Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsvereins in Hamburg am 26. und 27. September 1927. In: Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft 44. Jahrg. (1929) S. 65—85.
178. Die Widerlegung der Versailler Kriegsschuldthese. In: Mitteilungen des Verbandes der Deutschen Hochschulen IX. Jahrg. (1929) S. 3—9.
179. Das konfuzianische System und die chinesische Krisis der Gegenwart. In: Forschungen und Fortschritte 5. Jahrg. (1929) S. 85—86.
180. Die Konfuzianisierung des chinesischen Staates zur Han-Zeit. In: Forschungen und Fortschritte 5. Jahrg. (1929) S. 306. (Nach einem Vortrag auf dem 5. internationalen Kongreß für Religionsgeschichte in Lund). Vgl. auch: Actes du Ve Congrès international d'histoire des religions à Lund (Lund 1930) S. 239—41.
181. Die chinesischen Unterlagen für die abendländischen Darstellungen der chinesischen Gesamtgeschichte. In: Forschungen und Fortschritte 6. Jahrg. (1930) S. 130—31.
182. Das Tsě tschi t'ung kien und das T'ung kien kang-mu, ihr Wesen, ihr Verhältnis zueinander und ihr Quellenwert. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1930, philos.-hist. Klasse, S. 101—44.
183. Vorwort zu: R. Tezuka, Chün Ch'ên Tao. Studien über das von Konfuzius vertretene Tao von Herrscher und Untertan. Berlin Lankwitz o. J. [1930].
184. Der Gedanke des Weltstaates bei den Chinesen. In: Forschungen und Fortschritte 6. Jahrg. (1930) S. 317—18.
185. Die belgische Jahrhundertfeier und die deutschen Hochschulen. In: Deutsche Akademiker-Zeitung vom 20. Juli 1930.
186. Die religiöse und politische Bedeutung des Konfuzianismus in Vergangenheit und Gegenwart. In: Zeitschrift für systematische Theologie 8. Jahrg. (1930) S. 579—88.
187. Geschichte des Chinesischen Reiches. Eine Darstellung seiner Entstehung, seines Wesens und seiner Entwicklung bis zur neuesten

Zeit. I. Band: Das Altertum und das Werden des konfuzianischen Staates. Berlin und Leipzig 1930. XXVI + 431 S. 8°.

188. Zwei amerikanische Professoren. In: Mitteilungen des Verbandes der Deutschen Hochschulen XI. Jahrg. (1931) S. 48—49.
189. Zur Geschichtsauffassung von Liang K'i-tsch'ao und seiner Schule. In: Orientalistische Literaturzeitung 34. Jahrg. (1931) Sp. 420—28.
190. Staatssozialistische Versuche im alten und mittelalterlichen China. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften 1931, philos.-hist. Klasse, S. 218—42. Vgl.: Forschungen und Fortschritte 7. Jahrg. (1931) S. 264—65.
191. Chinesische Beamtenreform im 11. Jahrhundert. In: Forschungen und Fortschritte 8. Jahrg. (1932) S. 241—42.
192. Staatssozialismus in China im Altertum und Mittelalter. In: Scientia Jahrg. 1932, S. 39—45.
193. Goethe und China. In: Forschungen und Fortschritte 8. Jahrg. (1932) S. 105—06.
194. Der Bericht Wang Ngan-Schis von 1058 über Reform des Beamtentums. Ein Beitrag zur Beurteilung des Reformators. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, 1932 S. 264—312 + X.
195. Artikel „Feudalism (Chinese)“. In: Encyclopaedia of the Social Sciences Bd. VI (New York 1931). S. 213—14.
196. Artikel „Hirth, Friedrich“. In: Ebda Bd. VII (1932) S. 356.

II. REZENSIONEN

1. A new book by J. J. M. de Groot. [Betrifft „Le Code du Mahâyâna en Chine, son influence sur la Vie monacale et sur le monde laïque“ 1893.] In: The China Review Bd. XXI (1894/95) S. 63—73.
2. Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen an der Königl. Friedrich-Wilhelms Universität zu Berlin, herausgegeben von dem Director Prof. Dr. Eduard Sachau. Jahrgang I (Berlin und Stuttgart 1898). In: The China Review Bd. XXIII (1898/99) S. 187—90.
3. K. Florenz, Geschichte der japanischen Literatur. Leipzig 1909. In: Kölnische Zeitung Nr. 778 vom 31. Juli 1904 und Nr. 150 vom 10. Februar 1907.
4. Chavannes, Les livres chinois avant l'invention du papier (Journal Asiatique 1905). In: Kölnische Zeitung Nr. 1048 vom 8. Oktober 1905.
5. W. Sieroszewski, Korea. Land und Volk nach eigener Anschauung gemeinverständlich geschildert. (A. d. Russischen.) Übers. von S. Goldenring. Berlin o. J. [1905]. In: Kölnische Zeitung Nr. 99 vom 28. Januar 1906.

6. H. A. Giles, Religions of Ancient China. London 1905. In: Kölnische Zeitung Nr. 428 vom 22. April 1906.
7. Ma Do Yün, China (Berlin 1906). In: Kölnische Zeitung Nr. 757 vom 15. Juli 1906.
8. E. Chavannes, Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien Bd. V (Paris 1905). In: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. LX (1906), S. 233—36.
9. R. Pischel, Leben und Lehre des Buddha. Leipzig 1906. In: Kölnische Zeitung Nr. 20 vom 6. Januar 1907.
10. Elizabeth Bisland, The Life and Lettres of Lafcadio Hearn. London 1907. In: National-Zeitung Nr. 219 vom 12. Mai 1907.
11. Kultur der Gegenwart: Die orientalischen Religionen und Die orientalischen Literaturen. Berlin und Leipzig 1906. In: Kölnische Zeitung Nr. 606 vom 9. Juni 1907.
12. H. Haas, Japans Zukunftsreligion. Berlin 1907. In: Kölnische Zeitung Nr. 914 vom 1. September 1907.
13. D. Itchikawa, Die Kultur Japans. Berlin 1907. In: Kölnische Zeitung Nr. 1196 vom 17. November 1907.
14. W. Grube, Religion und Kultus der Chinesen. Leipzig 1910. In: Kölnische Zeitung Nr. 781 vom 17. Juli 1910.
15. H. Haas, Amida Buddha unsere Zuflucht. Leipzig 1910. In: Kölnische Zeitung Nr. 820 vom 28. Juli 1910.
16. R. Wilhelm, Kung futse Gespräche. Jena 1910. In: Kölnische Zeitung Nr. 991 vom 14. September 1910.
17. Zwei neue Werke von E. Chavannes.
 - I. Le T'ai Chan. Essai de Monographie d'un Culte chinois. Paris 1910.
 - II. Mission archéologique dans la Chine septentrionale. Paris 1909. In: Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin Jahrg. XIII (1910), Abteilung I: Ostasiatische Studien S. 354—61.
18. A. Forke, Yamen und Presse. Handbuch der neuchinesischen Schriftsprache (= Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Band XXI). Berlin 1911. In: Literarisches Zentralblatt 1911, Sp. 1086—087.
19. A. Herrmann, Die alten Seidenstraßen zwischen China und Syrien.
 1. Abt.: Einleitung. Die chinesischen Quellen. Zentralasien nach Sse-ma Ts'ien und den Annalen der Han-Dynastie. Berlin 1910. In: Deutsche Literaturzeitung 1911, Sp. 2095—097.
20. E. Boerschmann, Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen. Band I: P'u T'o Shan, die heilige Insel der Kuan Yin, der Göttin der Barmherzigkeit. Berlin 1911.

— Band II: Gedächtnistempel Tzé Táng. Berlin 1914. In: Literarisches Zentralblatt 1912, Sp. 938—40 und 1916, Sp. 607—08.

21. Chen Huan-Chang, The Economic Principles of Confucius and His School. New York 1911. In: Göttingische gelehrte Anzeigen 1912, S. 627—31.
22. Wertheimer, Deutsche Leistungen und deutsche Aufgaben in China. In: Weltwirtschaftliches Archiv Band II (1913), S. 238—45.
23. H. Hermann, Chinesische Geschichte (Stuttgart 1912) und W. Schüler, Abriß der neueren Geschichte Chinas (Berlin 1912). In: Koloniale Rundschau 1913, S. 254—56.
24. Fêng-shên-yen-i. Die Metamorphosen der Götter. Historisch-mythologischer Roman aus dem Chinesischen. Übersetzung der Kapitel 1 bis 46 von Wilhelm Grube. Durch eine Inhaltsangabe der Kapitel 47 bis 100 ergänzt, eingeleitet und herausgegeben von Herbert Müller. Band I. Leiden 1912. In: Ostasiatische Zeitschrift 2. Jahrg. (1913/14) S. 96—98.
25. Fr. Hirth and W. W. Rockhill, Chau-Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi. St. Petersburg 1912. In: Ostasiatische Zeitschrift 2. Jahrg. (1913/14) S. 98—99.
26. M. W. de Visser, The Dragon in China and Japan. Amsterdam 1913. In: Ostasiatische Zeitschrift 2. Jahrg. (1913/14) S. 485—86.
27. C. Spielmann, Arier und Mongolen. Weckruf an die europäischen Kontinentalen unter historischer und politischer Beleuchtung der Gelben Gefahr. 2. Ausg. Halle 1914. In: Deutsche Literaturzeitung 1914, Sp. 933—34.
28. B. Laufer, Chinese Clay Figures. Part. I. Prolegomena on the History of Defensive Armor. Chicago 1914. In: Ostasiatische Zeitschrift 3. Jahrg. (1914/15) S. 493—96.
29. C. J. Ball, Chinese and Sumerian. Oxford und London 1913. In: Ostasiatische Zeitschrift 4. Jahrg. (1915/16) S. 136—39.
30. Max Walleser, Prajñā Pāramitā. Die Vollkommenheit der Erkenntnis. Göttingen 1914. In: Ostasiatische Zeitschrift 4. Jahrg. (1915/16) S. 207—10. Darauf „Erwiderung“ von Walleser (ebda S. 330—38) und „Schlußwort“ von Franke (ebda S. 338—43).
31. L. Scherman, Zur altchinesischen Plastik. München 1915. In: Ostasiatische Zeitschrift 4. Jahrg. (1915/16) S. 216—17.
32. Chang Wu, 105 interessante chinesische Erzählungen. In: Ostasiatische Zeitschrift 4. Jahrg. (1915/16) S. 217.
33. A. Tafel, Meine Tibetreise. Eine Studienfahrt durch das nordwestliche China und durch die innere Mongolei in das östliche Tibet. 2 Bände. Stuttgart, Berlin, Leipzig 1914. In: Literarisches Zentralblatt 1916, Sp. 239—40.

34. H. Rudelsberger, Chinesische Novellen. Aus dem Urtext übertragen. Leipzig 1914. In: Ostasiatische Zeitschrift 5. Jahrg. (1916/17) S. 184—89.
35. Memoiren des Vizekönigs Li Hung Tschang. Ins Deutsche übertragen von Gräfin M. von Hagen. Berlin 1915. In: Ostasiatische Zeitschrift 5. Jahrg. (1916/17) S. 189—94.
36. Fr. Perzyński, Von Chinas Göttern. Reisen in China. München o. J. In: Ostasiatische Zeitschrift 7. Jahrg. (1918/19) S. 251—52.
37. A. Reichwein, China und Europa, geistige und künstlerische Beziehungen im 18. Jahrhundert. Berlin 1923. In: Ostasiatische Zeitschrift 11. Jahrg. (1924) S. 66—69.
38. A. Rosthorn, Geschichte Chinas. Stuttgart-Gotha 1923. In: Deutsche Literaturzeitung 1924, Sp. 73—79.
39. Rabindranath Tagore, Der Geist Japans. Übertragen von Helene Meyer-Franck. Leipzig [1923]. In: Deutsche Literaturzeitung 1924, Sp. 159—61.
40. R. Wilhelm, Chinesisch-deutsche Jahres- und Tageszeiten. Lieder und Gesänge verdeutscht. Jena 1922. In: Deutsche Literaturzeitung 1924, Sp. 345—49.
41. J. B. Aufhauser, Christentum und Buddhismus im Ringen um Fernasien. Bonn 1922. In: Deutsche Literaturzeitung 1924, Sp. 620—24.
42. G. Schurhammer S. J., Shin-tō. Der Weg der Götter in Japan. Der Shintoismus nach den gedruckten und ungedruckten Berichten der japanischen Jesuitenmissionare des 16. und 17. Jahrhunderts. Bonn 1923. In: Deutsche Literaturzeitung 1924, Sp. 887—90.
43. A. Waley, An Index of Chinese Artists represented in the Sub-Department of Oriental Prints and Drawings in the British Museum. London 1922. In: Deutsche Literaturzeitung 1924, Sp. 1121—122.
44. Haushofer und März über das Problem des Freiheitskampfes in Südostasien. In: Deutsche Literaturzeitung 1924, Sp. 1833—840.
45. Victor von Strauß, Laò-tsè's Tao tè king. Aus dem Chinesischen ins Deutsche übersetzt, eingeleitet und commentiert. Leipzig 1924. In: Deutsche Literaturzeitung 1924, S. 2362—366.
46. L. Bachhofer, Chinesische Kunst (Jedermanns Bücherei). Breslau 1923. In: Ostasiatische Zeitschrift 11. Jahrg. (1924) S. 231—32.
47. Lucian und Christine Scherman, Im Stromgebiet des Irawaddy. Birma und seine Frauenwelt. München-Neubiberg 1922. In: Ostasiatische Zeitschrift 11. Jahrg. (1924) S. 236—38.
48. Th. Devaranne, Chinas Volksreligion, dargestellt nach einer Rundfrage und verglichen mit den Grundlehren des Laotze, Konfuzius und Buddha. Tübingen 1924. In: Deutsche Literaturzeitung 1925, Sp. 11—13.

49. Asia Major. Vol. I, Fasc. 2—4. Leipzig 1924. in: Deutsche Literaturzeitung 1925, Sp. 872—80.
50. L. Woitsch, Lieder eines chinesischen Dichters und Trinkers (Po Chü-i). Leipzig 1925. In: Deutsche Literaturzeitung 1925, Sp. 1160—1163.
51. J. Witte, Sommer-Sonnentage in Japan und China. Reise-Erlebnisse in Ostasien im Jahre 1924. Göttingen 1925. In: Deutsche Literaturzeitung 1925, Sp. 1818—820.
52. The Young East. A Monthly Review of Buddhist Life and Thought. Tokyo. In: Deutsche Literaturzeitung 1925, Sp. 2306—308.
53. Bertrand Russell, China und das Problem des Fernen Ostens. München 1925. In: Ostasiatische Zeitschrift 12. Jahrg. (1925) S. 230—31.
54. M. Carhill, Verlorene Herrschaft. Wie England Indien aufgab. Übertragung von Martha Haushofer. Berlin 1924. In: Orientalistische Literaturzeitung 1925, Sp. 553—59.
55. Tyler Dennet, Americans in Eastern Asia. A critical study of the policy of the United States with reference to China, Japan and Korea in the 19th century. New York 1922. In: Weltwirtschaftliches Archiv 21. Band (1925 I) S. 236**—240**.
56. F. E. A. Krause, Geschichte Ostasiens. 1. Teil: Ältere Geschichte. 2. Teil: Neuere Geschichte. Göttingen 1925. In: Historische Zeitschrift Bd. 134 (1926) S. 411—17.
57. North Manchuria and the Chinese Eastern Railway. Harbin 1924. In: Deutsche Literaturzeitung 1926, Sp. 80—83.
58. E. Boerschmann, Chinesische Architektur. 2 Bände. Berlin [1926]. In: Deutsche Literaturzeitung 1926, Sp. 616—19.
59. R. Wilhelm, Kung-Tse [Frommanns Klassiker d. Philosophie Bd. XXV]. Stuttgart 1925.
— Lao-Tse und der Taoismus [dieselbe Sammlung Bd. XXVI]. Ebda 1925. In: Deutsche Literaturzeitung 1926, Sp. 701—06.
60. G. Margouliès, Le Kou-Wen Chinois. Recueil de Textes avec introduction et notes. Paris 1926.
— Le „Fou“ dans le Wen-Siuan. Étude et textes. Ebda 1926. In: Deutsche Literaturzeitung 1927, Sp. 811—16.
61. Asia Major. Editores Bruno Schindler et Friedrich Weller. Bd. II. Leipzig 1926. In: Deutsche Literaturzeitung 1927, Sp. 1101—109.
62. B. Karlgren, On the Authenticity and Nature of the Tso chuan. Göteborg 1926. In: Deutsche Literaturzeitung 1927, Sp. 1498—507.
63. Tschung si hui schi ji li 中西回史日曆 von Tsch'ên Yuan 陳垣. Ör schi schi schuo jun piao 二十史朔閏表 (Fu si li hui li 附西曆回曆) von Demselben. In: Ostasiatische Zeitschrift 14. Jahrg. (1927/28) S. 204—07.

64. Asia Major. Hrsg. von Bruno Schindler und Friedrich Weller. Vol. III. Leipzig 1927. In: Deutsche Literaturzeitung 1928, Sp. 1151—157.
 65. Gustav Amann, Sun Yatsens Vermächtnis. Geschichte der chinesischen Revolution. Berlin-Grünwald 1928. In: Deutsche Literaturzeitung 1928, Sp. 1912—916.
 66. Asia Major. Hrsg. von Bruno Schindler, Friedrich M. Trautz und Friedrich Weller. Bd. IV. Leipzig 1927. In: Deutsche Literaturzeitung 1929, S. 311—17.
 67. Florence Ayscough, Tu Fu. The Autobiography of a Chinese Poet A. D. 712—70. Bd. I: A. D. 712—59. London, Boston u. New York o. J. In: Deutsche Literaturzeitung 1930, Sp. 102—06.
 68. Fr. Hübotter, Die chinesische Medizin zu Beginn des XX. Jahrhunderts und ihr historischer Entwicklungsgang. Leipzig 1929. In: Deutsche Literaturzeitung 1930, Sp. 1051—056.
 69. Asia Major. Bruno Schindler, Friedrich Weller. Vol. V. Leipzig 1930. In: Deutsche Literaturzeitung 1930, Sp. 1215—221.
 70. R. Grousset, Histoire de l'Extrême-Orient. Tome I et II. Paris 1929. In: Deutsche Literaturzeitung 1930, Sp. 1590—593.
 71. Basil M. Alexéiev, The Chinese Gods of Wealth. London 1928. In: Deutsche Literaturzeitung 1930, Sp. 2170—171.
 72. Asia Major. Ed. Bruno Schindler, Friedrich Weller. Vol. VI (1930). In: Deutsche Literaturzeitung 1931, Sp. 1540—546.
 73. A. C. Moule, Christians in China before the year 1550. London 1930. In: Orientalistische Literaturzeitung 1931, Sp. 577—82.
 74. Fr. Schjöth, The Currency of the Far East. The Schjöth Collection at the Numismatic Cabinet of the University of Oslo, Norway. London 1929. In: Orientalistische Literaturzeitung 1931, Sp. 582—85.
 75. Léopold de Saussure, Les Origines de l'Astronomie chinoise. Paris 1930. In: Orientalistische Literaturzeitung 1931, Sp. 671—72.
 76. Tschang Sing-lang, Tschung Si kiao t'ung schi liao hui p'ien („Materialien zur Geschichte der chinesischen Beziehungen zum Westen“). Peking 1926—30. In: Orientalistische Literaturzeitung 1931, Sp. 762—66.
 77. Mlle Lo Tschen-ying, Les formes et les méthodes historiques en Chine. Une famille d'historiens et son œuvre. Paris 1931. In: Deutsche Literaturzeitung 1932, Sp. 778—82.
 78. Asia Major. Hrsg. von Bruno Schindler und Friedrich Weller. Bd. VII. Leipzig 1931. In: Deutsche Literaturzeitung 1933, Sp. 108—16.
-

DER HEUTIGE STAND DER SCHI-KI-FORSCHUNG *

Von FRITZ JÄGER

Das Jahr 1895, in dem Chavannes den ersten Band seiner *Mémoires Historiques*¹ veröffentlichte, leitet einen neuen Abschnitt in der Geschichte der europäischen Sinologie ein. Während Legge in seiner monumentalen Übersetzung der chinesischen Klassiker noch stark unter dem Bann der einheimischen Überlieferung stand, hat Chavannes als erster die an dem Vorbild der klassischen Philologie geschulte kritische Methode der modernen Geschichtsforschung auf das bedeutendste Werk der historischen Literatur der Chinesen, das *Schi-ki* des Sse-ma Ts'ien, angewendet. Dabei beschränkte er sich keineswegs auf eine wortgetreue Übersetzung des Textes, die trotz mancher Irrtümer und falscher Auffassungen stets ihren Wert behalten wird, sondern erörterte in einer meisterhaften Einleitung auch die wichtigsten das *Schi-ki* und seinen Verfasser betreffenden Fragen. Das ganze Werk wurde gleichsam auseinander genommen, die Art und Weise seiner Zusammensetzung, die Verwendung der darin benutzten Quellen sowie Echtheit und Wert dieser Quellen untersucht. Es sei in diesem Zusammenhang nur daran erinnert, daß Chavannes die Untersuchung der bereits von chinesischen Gelehrten viel behandelten Überlieferungsgeschichte des *Schu-king* energisch aufgenommen und über Legge hinaus weitergeführt hat, eine Arbeit, die dann von Pelliot²

1 Im folgenden *MH* abgekürzt (römische Seitenzahlen beziehen sich auf die *Introduction* im 1. Band der *MH*). Den Zitaten aus dem *Schi-ki* und den übrigen dynastischen Geschichtswerken liegt der mit Bleitypen hergestellte Neudruck zugrunde, den der Schanghaier Verlag T'u-schu-tsi-tsch'eng i. J. 1888 von der K'ien-lung-Ausgabe (1747) erscheinen ließ. Das *Ts'ien-Han-schu* zitiere ich im allgemeinen nach der von Wang Sien-k'ien 王先謙 veranstalteten Rezension, die den Titel *Han-schu-pu-tschu* 漢書補注 trägt und in zwei Ausgaben vorliegt; meine Zitate beziehen sich auf die handliche Steindruck-Ausgabe des Schanghaier Verlags Wên-jui-lou in 4 t'ao.

2 Vgl. seine Abhandlung *Le Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen* in den *Mémoires concernant l'Asie orientale*, Bd. II (1916)

zum Abschluß gebracht wurde. Chavannes' *Mémoires Historiques* sind leider ein Torso geblieben, aber trotz dieser Unvollständigkeit werden die veröffentlichten fünf Bände mit ihren 3051 Seiten, die fast die Hälfte des Gesamtwerkes umfassen, immer ein unentbehrliches Arbeitsinstrument für den Forscher bilden, vergleichbar nur den *Chinese Classics* von Legge oder den *Mémoires sur les contrées occidentales* von Julien¹. Was die abendländische Sinologie in dem Vierteljahrhundert, das seit dem Erscheinen des letzten Bandes der *Mémoires Historiques* verflossen ist, zur *Schü-ki*-Forschung beigetragen hat, betrifft kaum etwas Grundsätzliches; es handelt sich dabei in der Hauptsache um Übersetzungen kürzerer Kapitel oder Abschnitte von ungleichem Werte. Umso größere Bedeutung kommt den jüngsten Untersuchungen chinesischer Gelehrter auf dem Gebiet der einheimischen Geschichte und Geschichtsschreibung zu². Während in textkritischer Hinsicht die moderne Wissenschaft nur die Linie der philologischen Forschung fortsetzt, die unter der Mandschu-Dynastie von der sog. Han-Schule gepflegt wurde³, sind die westlich geschulten Historiker der jungen um

S. 123—177. Pelliot hat darin u. a. den Beweis erbracht, daß sowohl das *Schu-king* „in alter Schrift“ wie die Vorrede und der Kommentar, die beide unter dem Namen des K'ung An-kuo gehen, Fälschungen sind, die höchstwahrscheinlich auf Konto des Wang Su († 256 n. Chr.) zu setzen sind (vgl. *T'oung Pao* Bd. XXIII 1924 S. 25). Eine leicht verständliche Darstellung des schwierigen Problems hat auf Grund der Pelliot'schen Abhandlung B. Karlgren, *Ancient China and Philology* (Oslo 1926) S. 96 ff. gegeben.

¹ Daß heute die beiden Werke dank der fortschreitenden Forschung im einzelnen überholt sind, braucht wohl nicht besonders betont zu werden.

² Über diese Forschungen orientiert kurz A. W. Hummel in seinem aufschlußreichen Referat *What Chinese historians are doing in their own history* (abgedruckt in: *The American Historical Review* Bd. XXXIV 1928/29 S. 715—724).

³ Die philologischen Grundsätze der „Han-Schule“ wie der von ihr bekämpften „Sung-Schule“ hat Hu Schü im vierten Teil seines Aufsatzes *清代學者的治學方法* (abgedruckt in: *胡適文存*, 2. Bändchen [der 1. Sammlung] S. 205—246, besonders S. 216 ff.) dargelegt. Die Tätigkeit der „Han-Gelehrten“ erstreckt sich auf vier Gebiete: 1. *文字學* (*Philology* im engeren Sinn), 2. *訓詁學* (*Semantics*), 3. *校勘學* (*Textual Criticism*) und 4. *考訂學* (*Higher Criticism*). Diese vier Einzelwissenschaften werden zusammengefaßt unter dem Namen *p'u-hio* 樸學.

Hu Schi gescharten Gelehrten generation zu ganz neuen, unsere bisherigen Anschauungen von Grund aus umstürzenden Aufstellungen über die älteste Geschichte Chinas gelangt. So sucht Ku Kie-kang, der Vorkämpfer dieser Richtung, in seinen epochemachenden „Erörterungen über die Geschichte des Altertums“¹ nachzuweisen, daß die traditionelle altchinesische Chronologie unhaltbar sei und stark verkürzt werden müßte; ebenso sei die klassische Überlieferung von dem goldenen Zeitalter und seinen Musterkaisern eine der *Tsch'un-ts'iu*-Periode entstammende Erfindung, hervorgegangen aus der Sehnsucht des Konfuzius und seiner Nachfolger, die an Stelle einer kriegerischen Lösung der damaligen Zeitnöte eine moralische setzen wollten. Diese radikalen Schlüsse beruhen vor allem auf einer veränderten Einschätzung der ersten vier Bücher des *Schu-king*, die bisher als die ältesten Bestandteile der chinesischen Literatur galten, jetzt aber als idealistische Rekonstruktionen des 5. und 4. vorchristlichen Jahrhunderts betrachtet werden². Beim *Schi-ki* liegen die Dinge etwas anders: hier steht neben der Geschichte des Textes auch die Tendenz und tiefere Idee des Werkes zur Diskussion. Während diese Seite des Problems in einer dem Verhältnis des *Schi-ki* zum *Tsch'un-ts'iu* gewidmeten Arbeit näher untersucht werden soll, handelt es sich bei den folgenden

1 Von dem *Ku-schi-pien* 古史辨 des Ku Kie-kang 顧頔剛 liegen bisher drei Bände vor, die in den Jahren 1926 bis 1931 erschienen sind. Die den ersten Band einleitende Selbstbiographie des Verfassers hat bereits eine Bearbeitung durch A. W. Hummel erfahren: *The Autobiography of a Chinese Historian, being a Preface to a Symposium on Ancient Chinese History* ... Leiden 1931 (= *Sinica Leidensia* Vol. I). Hu Schi bezeichnete das *Ku-schi-pien* als die bedeutsamste Untersuchung zur chinesischen Geschichte, die seit anderthalb Jahrhunderten erschienen sei; damit wird offenbar auf die Forschungen des Ts'ui Schu 崔述 (1740—1816) angespielt.

2 Es verdient Beachtung, daß die kritische Haltung, die chinesische Gelehrte wie Ku Kie-kang ihrer alten Geschichte gegenüber einnehmen, mit einer ganz ähnlichen Einstellung europäischer Sinologen (wie H. Maspero, O. Franke, G. Haloun) zusammenfällt. Man hat erkannt, daß die traditionelle Frühgeschichte Chinas, wie sie die einheimischen Quellen darstellen, nicht der Wirklichkeit entspricht, sondern erst später systematisch zurechtgemacht wurde. Über das Alter dieser „Rekonstruktion“ gehen allerdings die Meinungen noch auseinander. Vgl. Maspero, *Journal Asiatique* Bd. CCX (1927) S. 142—144.

Ausführungen im wesentlichen darum, die älteste Phase der Textgeschichte des *Sch̄i-ki* auf Grund der chinesischen Forschungsergebnisse zu beleuchten. Um nur einen Punkt im voraus anzudeuten: die — selbst Chavannes entgangene — Notiz des *Hou-Han-schu*, wonach ein gewisser Yang Tschung auf kaiserlichen Befehl das Werk des Sse-ma Ts'ien (von 526 500 Zeichen) auf etwas über 100 000 Wörter verkürzt hat¹, ist allein schon geeignet, unsere bisherigen Vorstellungen von der Gültigkeit des überlieferten *Sch̄i-ki*-Textes aufs stärkste zu erschüttern. Wir müssen aber etwas weiter ausholen und zunächst zwei Vorfragen, die mit unserem Hauptthema in Zusammenhang stehen, kurz erörtern: diese betreffen einmal den ursprünglichen Titel des *Sch̄i-ki* und zum andern die Lebenszeit seines Verfassers.

Merkwürdigerweise wurde die Frage, wie der ursprüngliche Titel des *Sch̄i-ki* lautete, bisher nur von chinesischer Seite aufgeworfen. Für Chavannes² scheint es eine ausgemachte Tatsache zu sein, daß Sse-ma Ts'ien seinem Geschichtswerk den Namen *Sch̄i-ki* gegeben hat. Die Bedeutung dieses Ausdrucks bedarf kaum der Erklärung: bekanntlich waren die Namen *sch̄i-ki* und *tsch'ün-ts'iu*, die später als Titel zweier klassischer Werke so berühmt geworden sind, schon lange vor dem Entstehen der letzteren als Bezeichnungen für gewisse einzelstaatliche Chroniken allgemein üblich. Gegen die Annahme, daß Sse-ma Ts'ien für sein nach Methode und Inhalt abweichendes Geschichtswerk den Titel *Sch̄i-ki* wählte, sprechen aber einige schwerwiegende Gründe. So berichtet Huan T'an, ein Parteigänger des Wang Mang, in seinem leider nur fragmentarisch erhaltenen *Sin-lun*³, Sse-ma Ts'ien habe nach der Fertigstellung sein Werk

¹ Vgl. die Stelle aus der Biographie des Yang Tschung 楊終 im *Hou-Han-schu* Kap. 78 fol. 2a: 後受詔刪太史公書, 爲十餘萬言. Die Angabe, wonach das *Sch̄i-ki* 526 500 Zeichen enthalten habe, steht am Schluß des 130. Kapitels. Über diese Verkürzung des *Sch̄i-ki*, die unter Kaiser Tschang (76—88) erfolgte, wird weiter unten noch ausführlich die Rede sein.

² Vgl. *MH* Bd. I S. CX und S. 281 Anm. 3 sowie Bd. V S. 420 Anm. 2.

³ Das *Sin-lun* 新論 des Huan T'an 桓譚 (etwa 40 v. Chr.—30 n. Chr.) ist nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Werk des Liu Hie 劉歆 (Ende des 6. Jahrhunderts; vgl. Pelliot, *T'oung Pao* Bd. XXII 1923 S. 216 Anm. 3). Der Kommentar zum *Hou-Han-schu* (Kap. 58 上 fol. 3a) hat uns die Liste der 16 großen Abschnitte erhalten, in welche die 29 Kapitel

dem Tung-fang So gezeigt; dieser habe es dann einer Durchsicht unterzogen und die Worte 太史公, d. h. „Groß-Historiograph“¹ darauf geschrieben. Soviel ich sehe, liegt kein stich-

von Huan T'an's Werk zerfielen. Die Fragmente des *Sin-lun* liegen in dem großen von Yen K'o-kün 嚴可均 redigierten Sammelwerk *Ts'üan schang-ku san-tai Ts'in Han san-kuo liu-tsch'ao wên* 全上古代秦漢三國六朝文, Abteilung *Ts'üan Hou-Han wên* 全後漢德 (Kap. 13—15) geordnet vor. Die auf Sse-ma Ts'ien und Tung-fang So bezügliche Notiz findet sich dort Kap. 15 fol. 4b und zwar in zwei Fassungen, die beide auf das *Schĭ-ki so-yin* des Sse-ma Tschêng zurückgehen. Die erste lautet: 太史公造書,書成示東方朔,朔爲平定,因署其下太史公者,皆朔所加之者也. Die zweite Fassung ist offenbar nur eine Verkürzung der ersten: 遷所著書成,以示東方朔,朔皆署曰太史公. Das Wort 皆 ist in diesem Zusammenhang wohl so zu verstehen, daß Tung-fang So auf alle Abteilungen des Werkes die Zeichen 太史公 setzte.

1 Bekanntlich hat Chavannes (*Le Traité sur les sacrifices fong et chan*, Peking 1890, Einleitung S. IV Anm. 1 und *MHI* S. Xf.) nachzuweisen versucht, daß der Titel 太史 *t'ai-schĭ* „Großastrologe“ und nicht „Großannalist“ bedeute; Sse-ma Ts'ien und sein Vater hätten nicht das Amt eines offiziellen Historiographen, sondern eines Astrologen bekleidet. Dagegen verteidigt M. Granet (*Danses et Légendes de la Chine ancienne* S. 64, 2) wieder die Übersetzung „grand annaliste“ mit der Begründung, die astrologische Tätigkeit habe nur einen Teil der Funktionen des *t'ai-schĭ* gebildet. In seiner von der Form des Schriftzeichens 史 ausgehenden Untersuchung des Wortes *schĭ* kommt O. Franke (*Ursprung d. chines. Geschichtsschreibung* S. 277 ff.) zu dem Ergebnis, daß die wesensbestimmende Obliegenheit der *schĭ*, Astrologen, Wahrsager, Opferassistenten und Archivare in einer Person, die Handhabung der Schriftzeichen war. Nach *Wang Kuo-weï* (s. unten S. 29 Anm. 2) hatte sich in der Han-Zeit der *t'ai-schĭ-ling* nicht mehr wie im Altertum mit der Aufzeichnung der Reden und Ereignisse zu beschäftigen, sondern nur mit den Jahreszeiten, den Gestirnen und dem Kalender (記言記事雖古史職,然漢時太史令但掌天時星歷,不掌紀載). Dementsprechend wird das *Schĭ-ki* als privates Geschichtswerk (私史) bezeichnet, das Sse-ma Ts'ien erst nach Beendigung seiner amtlichen Tätigkeit vollendet habe. Eine andere Kontroverse betrifft die Frage, warum im *Schĭ-ki* die Bezeichnung *t'ai-schĭ-kung* gebraucht werde, obwohl das betreffende Amt damals *t'ai-schĭ-ling* geheißen habe (vgl. die ausführliche Erörterung von Sun Tê-kien 孫德謙 in seinem *T'ai-schĭ-kung-schu i-fa* 太史公書義法 Kap. 下 fol. 53a ff.). Als Grund wird angegeben, Sse-ma Ts'ien habe mit der Wahl des Wortes *kung* seinem Vater Sse-ma T'an, dem eigentlichen Urheber des Werkes, eine Ehre erweisen wollen. Diese Erklärung ist aber kaum haltbar; wie bereits Chavannes (*MHI* S. XLVIII) gezeigt hat, gibt es im *Schĭ-ki* eine Reihe von Stellen, wo mit *t'ai-schĭ-kung* nur Sse-ma Ts'ien gemeint sein kann. Jedenfalls hat Granet *a. a. O.* darin recht, daß das Wort *kung* in diesem Zusammenhang nicht als Adelsprädikat (wie bei Cha-

haltiger Grund vor, die Glaubwürdigkeit dieses Zeugnisses anzuzweifeln¹. Wenn hier der „Humorist“ Tung-fang So in Verbindung mit dem Geschichtsschreiber Sse-ma Ts'ien gebracht wird, so besitzt diese Tradition schon deshalb eine gewisse Wahrscheinlichkeit, weil der geistvolle Spaßmacher, der den Zauberglauben des Kaisers Wu mit feiner Ironie zu entwarfen wußte, ein großer Freund geschichtlicher Überlieferungen war². Verstärkt wird das Gewicht dieser Notiz noch dadurch, daß sowohl in der sog. Selbstbiographie des Sse-ma Ts'ien³ wie in dem bekanntlich auf Liu Hin zurückgehenden Literatur-Katalog der Han-Annalen⁴ das *Sch'i-ki* unter dem Namen 太史公書 erscheint; im Anschluß daran erwähnt der Katalog noch eine von Fêng Schang stammende Fortsetzung in sieben Kapiteln (馮商所續太史公七篇). Offenbar hat also das Exemplar, das Liu Hin in der Kaiserlichen Bibliothek vorfand, nicht den Titel 史記, sondern 太史公書 getragen. Nun erhebt sich aber eine Schwierigkeit: im Kapitel *Wu-hing-tsch'i* des *Ts'ien-Han-schu* führt Pan Ku eine Reihe von Stellen aus einem *Sch'i-ki* an, und

vannes: *le duc grand astrologue*), sondern als einfaches Honorificum aufzufassen sei.

1 Im allgemeinen ist ja die Persönlichkeit des *Tung-fang So* wenig dazu angetan, einer unter seinem Namen gehenden Geschichte besonderen Glauben zu verleihen. In den Legenden des frühen Taoismus ist der geschichtliche Tung-fang bereits zum Helden einer Reihe von wunderbaren Abenteuern und damit zu einer legendären Gestalt geworden. Was den Zeitpunkt dieser Umbildung betrifft, so weist Maspero (*Bull. de l'Ecole Fr. d'Extr.-Or.* X 1910 S. 632 3) darauf hin, daß die gegen Ende des 1. vorchristlichen Jahrhunderts von Tsch'u Schau-sun (s. u. Anm. 28) verfaßte kurze Biographie im *Sch'i-ki* (Kap. 126) noch nichts Verdächtiges enthalte, während der etwa 100 Jahre später schreibende Pan Ku in dem Nachwort zu seiner erweiterten Biographie des Tung-fang So (*Ts'ien-Han-schu* Kap. 65) bereits erwähne, daß diesem zahlreiche wunderbare Aussprüche zugeschrieben würden, die größtenteils als apokryph zu gelten hätten. Von der Biographie des Tung-fang im *Sch'i-ki* hat W. Eichholz eine — sehr der Verbesserung bedürftige — Übersetzung in der *Ostasiatischen Rundschau* 11. Jahrgang (1930) S. 94—96 gegeben.

2 In seiner Biographie (*Sch'i-ki* Kap. 126 fol. 3b) lesen wir: 以好古傳書, 愛經術, 多所博觀外家之語.

3 *Sch'i-ki* Kap. 130 fol. 13a: 爲太史公書[序], gleichlautend mit der Parallelstelle im *Han-schu* (Kap. 62 fol. 9a). Das Zeichen 序 ist wohl besser mit dem Folgenden zu verbinden; vgl. Tschang Wên-hu 張文虎 *Sch'i-ki tscha-ki* 史記札記 Kap. 5 fol. 70b.

4 *Han-schu* Kap. 30 fol. 22a: 太史公百三十篇.

bereits Yen Schi-ku (579—645) hat die Ansicht vertreten, daß damit die „Geschichtlichen Denkwürdigkeiten“ des Sse-ma Ts'ien gemeint seien¹. Tatsächlich lassen sich auch im heutigen Text mehrere dieser Stellen nachweisen. Eine genauere Untersuchung, wie sie besonders Ts'ien Ta-hin² vornahm, hat jedoch gezeigt, daß jenes vom Verfasser des *Wu-hing-tschü* ausgeschriebene *Schi-ki* nichts anderes war als das *Kuo-yü*, das seinerseits auf einzelstaatliche Chroniken oder *schü-ki* zurückgeht. Die Frage, seit wann sich für das Geschichtswerk des Sse-ma Ts'ien der heute gebräuchliche Titel eingebürgert hat, ist schwer zu beantworten. Wang Sien-k'ien (1842—1918) nimmt an, die Umbenennung sei nach der Tsin-Zeit (265—420) erfolgt³. Dieser Annahme liegt wohl folgender Sachverhalt zugrunde. In der Lebensbeschreibung des Pan Piao (*Hou-Han-schu* Kap. 70 上) spricht Fan Ye (398—445), der Verfasser dieser Biographie, zunächst davon, daß Pan Piao ein besonderes Interesse für geschichtliche Werke gehabt habe, und nennt in diesem Zusammenhang das *Schi-ki* des Sse-ma Ts'ien⁴. Dann zitiert er eine längere von Pan Piao stammende Erörterung, worin die früheren Geschichtswerke, darunter besonders das Werk des Sse-ma Ts'ien, einer Kritik⁵ unterzogen werden. Es ist nun

1 Das gesamte Material zu dieser Frage hat Wang Sien-k'ien im *Han-schu pu-tschu* zu Kap. 27 中之上 fol. 2b zusammengetragen.

2 In seinem *Nien-ör-schü k'ao-i* 廿二史攷異 Kap. 7 fol. 12b—13b. Vor Ts'ien Ta-hin 錢大昕 (1728—1804) war bereits Ts'i Tschao-nan 齊召南 (1703—1768) zu dem gleichen Resultat gekommen; seine Bemerkung stand zuerst im Anhang zu der K'ien-lung-Ausgabe des *Ts'ien-Han-schu* v. J. 1747 (學本攷證).

3 Vgl. *Han-schu pu-tschu* Kap. 30 fol. 22a: 隋志題史記, 蓋晉後著錄改從今名. Wie das *Ts'ien Han-schu* Kap. 80 erzählt, richtete im Jahr 28 v. Chr. der König Sse 思 von Tung-p'ing 東平 eine Eingabe an den Kaiser, worin er um Aushändigung der nichtkanonischen Schriften sowie des — hier als *T'ai-schü-kung schu* bezeichneten — *Schi-ki* bat (上疏求諸子及太史公書: vgl. Chavannes, *MH* I S. CXCIX). Dazu führt Wang Sien-k'ien (*Han-schu pu-tschu* Kap. 80 fol. 26b) die Bemerkung eines Landsmannes und Zeitgenossen namens Su Yü 蘇輿 an, wonach die Bezeichnung *Schi-ki* erst nach der Tsin-Dynastie aufgekommen sei (自晉以後始有史記之稱).

4 Vgl. *Hou-Han-schu* Kap. 70 上 fol. 1b: 武帝時司馬遷著史記.

5 Größtenteils übersetzt von Chavannes, *MH* I S. CCXXXIX ff. Die betreffende (bei Chavannes nicht mehr übersetzte) Stelle lautet (*a. a. O.* fol. 2a): 若左氏國語, 世本, 戰國策, 楚漢春秋, 太史公書.

interessant, daß hier das *Schī-ki* noch unter dem Titel *T'ai-schī-kung schu* erscheint. Während also Fan Ye selbst bereits die neue Bezeichnung *Schī-ki* gebraucht, behält er in dem von Pan Piao (3—54) übernommenen Abschnitt den ursprünglichen Titel *T'ai-schī-kung-schu* bei. Unter der Sui-Dynastie stand jedenfalls, wie sich aus ihrem Literatur-Katalog¹ ergibt, der Titel *Schī-ki* endgültig fest².

Ist die Frage nach dem Titel des *Schī-ki* mehr von untergeordneter Bedeutung, so greift die nach der Lebenszeit seines Verfassers bereits tief in die überlieferte Textgestaltung des Werkes ein. Während von Sse-ma T'an, dem Vater und Vorgänger unseres Geschichtschreibers, wenigstens das Datum seines Todes feststeht (110 v. Chr.), kennen wir bei Sse-ma Ts'ien weder das genaue Geburts- noch Todesjahr. Aus gewissen Angaben in seiner Selbstbiographie hat man geschlossen, daß er beim Tode seines Vaters ungefähr vierzig Jahre zählte; nach einer anderen Berechnung würde seine Geburt ins Jahr 145 v. Chr.

¹ *Sui-schu* Kap. 33 fol. 1a: 史記一百三十卷. Nicht unwichtig für die Überlieferungsgeschichte des *Schī-ki* ist, daß hier die einzelnen Abschnitte nicht mehr wie im Han-Katalog *p'ien* 篇, sondern *küan* 卷 heißen. Sse-ma Ts'ien selbst gebraucht für „Kapitel“ den Ausdruck *p'ien*; dieser bedeutet ursprünglich einen zusammengebundenen Packen beschriebener Bambustäfelchen, während *küan* eine Schriftrolle aus weicherem Material (wie Papier, Seide) bezeichnet. Als erster soll der Kommentator P'ei Yin im 5. Jhdt. das *Schī-ki* in 80 *küan* eingestellt haben; vgl. Chavannes, *MH* I, S. CXCVII f.

² Wie ich nachträglich sehe, hat sich auch Wang Kuo-wei (s. nächste S. Anm. 2) eingehend mit dem Titel des *Schī-ki* befaßt. Er stellt dabei folgendes fest: Sse-ma Ts'ien hat sein Werk nicht *Schī-ki* betitelt; wo er diesen Ausdruck gebraucht, sind darunter alte Chroniken (古史) zu verstehen. Daß unter den Han das Werk noch nicht *Schī-ki* hieß, beweisen verschiedene Stellen, wo es entweder 太史公書 oder 太史公記 genannt wird. Den Namen *Schī-ki* erhielt es erst unter der Wei- oder Tsin-Dynastie. Als ursprünglichen Titel nimmt Wang Kuo-wei 太史公記 an, weil 記 unter den Ts'in und Han die Bezeichnung für geschichtliche Werke dieser Art gewesen sei; aus 太史公記 sei dann durch Verkürzung 史記 entstanden (wofür einige — nicht sehr überzeugende — Parallelen angeführt werden). — In seiner kürzlich erschienenen Schrift, *Les trois théories politiques du Tch'ouen Ts'ieou* (Paris 1932) S. 176 Anm. 3 hat Kang Woo seine Ansicht über den Titel des *Schī-ki* so formuliert: „Il est donc inexact de dire, comme Chavannes le fait, que Sseu-ma Ts'ien a donné *Che ki* pour titre a son oeuvre“.

fallen¹. Neuerdings hat Wang Kuo-weï, dessen Kompetenz auf diesem Gebiet wohl unbestritten ist, den Versuch unternommen, die Chronologie von Sse-ma Ts'ien's Leben Jahr für Jahr, soweit das Material dazu ausreicht, zu rekonstruieren². Die von ihm gemachten Ansätze wird einmal der Bearbeiter des 130. Kapitels im einzelnen nachzuprüfen haben. Hier mag Folgendes genügen: die Geburt des Sse-ma Ts'ien setzt auch Wang Kuo-weï im Jahre 145 an; hinsichtlich des Todesjahres kommt er dagegen zu dem Schluß, daß sich dieses nicht mehr mit völliger Sicherheit bestimmen lasse, doch werde die Annahme, daß das Lebensende des Geschichtschreibers mit dem des Kaisers Wu, der bekanntlich von 140—87 regierte, ungefähr zusammenfalle, das Richtige treffen³. Die Festlegung des Todesjahres wäre deshalb von besonderer Bedeutung, weil damit ein sicherer terminus post quem für gewisse Interpolationen im *Schi-ki* gewonnen würde. Aber die Frage, an welchem Punkte Sse-ma Ts'ien die Aufzeichnung der zeitgenössischen Ereignisse abgebrochen hat, ist viel verwickelter als daß sie schon mit der Bestimmung seines Todesjahres entschieden wäre. Die Erörterung hierüber hat von zwei — einander offenbar widersprechenden — Angaben in der Selbstbiographie des Sse-ma Ts'ien auszugehen: an der einen Stelle bezeichnet er die untere Zeitgrenze seines Werkes mit den Worten 至於麟止, an der anderen mit 至太初而訖⁴. Die erste Angabe wird gewöhnlich auf den

1 Vgl. Chavannes' Ausführungen, *MHI* S. XXIII f.

2 Die Untersuchung Wang Kuo-weï's 王國維 (1877—1927) trägt den Titel *T'ai-schi-kung hing-nien k'ao* 太史公行年考 und steht abgedruckt in der von Lo Tschen-yü (1927/8) besorgten Sammlung der Schriften seines Schülers: *Hai-ning Wang Tschung-k'o-kung i-schu* 海寧王忠愍公遺書, 1. Reihe *Kuan-t'ang tsi-lin* 觀堂集林 Kap. II. Über den Inhalt der Sammlung hat Pelliot (*T'oung Pao* Bd. XXVI 1929 S. 113—182) referiert; zur Biographie des Sse-ma Ts'ien vgl. dort S. 119 unten.

3 *a. a. O.* fol. 11a: 要之, 史公卒年雖未可遽知, 然視爲與武帝相終始, 當無大誤也. Um dieselbe Zeit kann höchstens der Tod der beiden erfolgt sein. Geboren war der Kaiser Wu sicherlich vor Sse-ma Ts'ien, nämlich i. J. 156 (vgl. die Bemerkung des Kommentators Tschang Yen zu *Han-schu* Kap. 6 fol. 1a: 武帝以景帝元年生). Er erreichte also, wie Ts'ien Ta-hin (s. *Han-schu pu-tschu* Kap. 6 fol. 38b) richtig gestellt hat, ein Alter von 70 Jahren nach chinesischer Zählung.

4 Die beiden Stellen sind wichtig genug, um ganz ausgeschrieben zu werden. 1. *Schi-ki* Kap. 130 fol. 5b: 故述往事思來者於是卒述陶

i. J. 122 erfolgten Fang eines Einhorns¹ bezogen, die Regierungsperiode *t'ai-tsch'u* (太初) des Kaisers Wu umfaßt die Jahre 104—101: die beiden Daten liegen also an 20 Jahre auseinander. Jedenfalls müssen aber im heutigen *Sch'i-ki*-Text alle Ereignisse, soweit sie über das eine oder andere Datum hinausgehen, als spätere Zusätze gestrichen werden. Die chinesischen Kritiker haben kein Bedenken getragen, diese in den überlieferten Text stark eingreifende Folgerung zu ziehen. Liang Yü-schêng, der Verfasser des *Sch'i-ki tsch'i-i*², entscheidet sich für die zweite Möglichkeit und begründet das folgendermaßen: „Das von Sse-ma Ts'ien verfaßte Geschichtswerk schloß mit der Periode *t'ai-tsch'u* ab und war in der Periode *t'ien-han* (100—97) bereits vollendet; der Verfasser starb während der Zeit *tschêng-ho* (92—89). Das *Sch'i-ki* als Ganzes hat erst nach der Selbstbiographie seine feste Form erhalten. Wenn es dort heißt: 至太初而訖, so bedeutet das, daß die Abfassung des *Sch'i-ki* im ersten Jahre *t'ai-tsch'u* (104 v. Chr.) begonnen und in diesem Zeitraum (104—101) auch beendet wurde. Aus der Bemerkung „sieben Jahre nach der Redigierung des Textes geriet ich ins Unglück“ geht deutlich hervor, daß er das *Sch'i-ki* verfaßte, bevor er noch ins Unglück geraten war (i. J. 98). Damals war es bereits vollendet“³. Wie läßt sich nun damit die andere Angabe vereinigen, wonach das *Sch'i-ki* nur bis zum Fang des Einhorns reichen soll? Liang Yü-schêng sucht diese Schwierigkeit so zu lösen: „Die Worte 麟止 ahmen den Schluß des *Tsch'un-tsch'iu* mit dem Einhornfang nach. Der Kaiser hatte anlässlich

唐以來至于麟止 und 2. ebda fol. 13b: 太史公曰余述歷黃帝以來至太初而訖.

¹ Vgl. darüber *MH* III 469 (und 628) sowie *Han-schu* Kap. 6 fol. 24b.

² Das Vorwort, das Ts'ien Ta-hin 錢大昕 zum *Sch'i-ki tsch'i-i* 史記志疑 des Liang Yü-schêng 梁玉繩 geschrieben hat, ist v. J. 1787 (丁未歲) datiert.

³ *Sch'i-ki tsch'i-i* Kap. 36 fol. 9a: 史公作史終于太初而成于天漢, 其歿在征和間, 一部史記惟自序傳後定, 其曰至太初而訖者, 史作始于太初元年, 即以太初終也. 曰論次其文七年, 遭禍者, 明未遭禍以前, 已爲史記, 至是乃成也. Die Worte 論次其文七年遭禍 sind ein Zitat aus der Selbstbiographie des Sse-ma Ts'ien (= *Sch'i-ki* Kap. 130 fol. 5b). Zählt man vom Jahr 98 sieben Jahre zurück, so kommt man auf das 1. Jahr *t'ai-tsch'u* (= 104).

des Fangs eines weißen Einhorns die neue Regierungsdevise *yüan-schou* (122—117) angenommen ... Im zweiten Jahre *t'ai-schĭ* (95 v. Chr.) ließ er Gold(münzen) in (Form von) Einhornfüßen und Pferdehufen gießen, und zwar zur Erinnerung an die früheren Glückszeichen. Sse-ma Ts'ien bedient sich dessen zum Abschluß seiner Geschichte; (es handelt sich um) eine fiktive Redeweise.“ Liang Yü-schêng bezieht also die Worte 麟止 nicht auf den Einhornfang v. J. 122, sondern auf ein damit nur lose zusammenhängendes Ereignis v. J. 95. Erst dadurch wurde — so müssen wir wohl die Ausführungen Liang's verstehen — Sse-ma Ts'ien veranlaßt, die Erwähnung des Einhorns nachträglich in den Text einzufügen und damit sein Geschichtswerk zum *Tsch'un-ts'iu* des Konfuzius, das gleichfalls mit dem Fang eines Einhorns abbricht, in bedeutsame Beziehung zu setzen. Diese Lösung hat, so einleuchtend sie erscheint, keinesfalls allgemeine Zustimmung gefunden. So verteidigt gerade Ts'ui Schĭ³, dessen *Schĭ-ki t'an-yüan* im wesentlichen auf der Methode des Liang Yü-schêng beruht, mit allem Nachdruck den Einhornfang als untere Zeitgrenze des *Schĭ-ki*. Dazu muß er nicht nur in jedem Kapitel alle Eintragungen nach dem Jahr 122 als von späterer Hand stammend ausmerzen, sondern

1 a. a. O. 若所稱麟止者, 取春秋絕筆獲麟之意也。武帝因獲白麟, 改號元狩... 太始二年更黃金爲麟趾裏蹠。壺追紀前瑞焉而史公借以終其史, 假設之辭耳。 Mit „fiktiver Redeweise“ will Liang sagen, Sse-ma Ts'ien gebrauche den Ausdruck 麟止, als ob (假設) das *Schĭ-ki* ebenso wie das *Tsch'un-ts'iu* mit dem Fang eines Einhorns abschließe (絕筆 eigtl. „den Schreibstift hinglegen“). In Wirklichkeit wurde i. J. 95 kein Einhorn gefangen; s. nächste Anm.

2 In diesem Jahr (太始二年) soll nämlich, wie wir aus einem vom *Han-schu* (Kap. 6 fol. 36b) überlieferten Edikt erfahren, im Yo-wa-Flusse (渥洼水) ein „Himmelspferd“ (天馬, vgl. Giles, *Chin.-Engl. Dict.* Nr. 7576 und 12743) erschienen und im T'ai-schan Gold gefunden worden sein. Daraufhin ließ der Kaiser, den gleichzeitig ein Beamter an den Einhornfang v. J. 122 erinnerte, Gold in Einhornfüße und Pferdehufe umschmelzen, um dadurch seine Harmonie mit den himmlischen Vorzeichen zu bekunden (今更黃金爲麟趾裏蹠以協瑞焉). Die Frage, ob es sich dabei um wirkliche Münzen aus Gold handelte, soll hier unerörtert bleiben.

3 Das von einem Freunde des Ts'ui Schĭ 崔適 verfaßte Vorwort zum *Schĭ-ki t'an-yüan* 史記探源 ist v. J. 1910 datiert. Die Erörterung über den Einhornfang als Abschluß des *Schĭ-ki* steht dort Kap. 1 fol. 11a—12a (麟止後語).

auch einzelne Zeichen und Sätze abändern. Das Haupthindernis, nämlich die Worte 太初而訖, beseitigt er dadurch, daß er sie als Zusatz des Tsch'ü Schao-sun¹, des bekannten Interpolators und Fortsetzers des *Sch'i-ki*, erklärt. Leider gestattet der unserer Arbeit gesteckte Rahmen nicht, die acht Beweise, mit denen er seine These zu erhärten sucht, hier im einzelnen vorzuführen. Es verdient aber Erwähnung, daß Liang K'i-tsch'ao die Darlegung des Ts'ui Sch'i sich größtenteils zu eigen gemacht hat². Kürzlich ist nun letzterem in einem gewissen Li K'uei-hui, dem wir die ausführlichste Behandlung des ganzen Problems verdanken³, ein scharfsinniger Kritiker erstanden. Seine Beweisführung hat eine negative und eine positive Seite. Die negative besteht darin, daß er jene acht Punkte, mit denen Ts'ui Sch'i den Einhornfang als Schlußdatum des *Sch'i-ki* erweisen will, der Reihe nach eingehend widerlegt⁴. Dann untersucht er die einzelnen Kapitel unter dem Gesichtspunkt, welches Datum darin jedesmal als letztes genannt wird, und stellt schließlich die Ergebnisse seiner Untersuchung in zwei Tabellen übersichtlich zusammen. Dabei ergibt sich folgendes: die Eintragungen bis 122 verhalten sich zu den zwischen 122 und 101 liegenden ungefähr wie 1 : 3. Auf Grund dieser Tatsache entscheidet sich Li natürlich für *t'ai-tsch'ü* als untere Zeitgrenze. Wie stellt er sich dann aber zu der anderen Angabe 至於麟止? Darin sieht auch er eine Anspielung auf den Schluß des *Tsch'un-ts'ün*, geht jedoch insofern über Liang Yü-schêng hinaus, als er jene Worte nicht für eine bloß „fiktive Redeweise“ hält, sondern annimmt, Ssema Ts'ien habe tatsächlich die geschichtlichen Vorgänge bis 95

1 Über Tsch'ü Schao-sun 褚少孫, der gegen Ende des 1. Jhdts. v. Chr. lebte, vgl. Chavannes, *MHI* S. CCIII f.

2 In seiner (mir nicht zugänglichen) Schrift *Yao-tsi-kie-t'i* 要籍解題 faßt Liang K'i-tsch'ao 梁啓超 seine Ansicht über diesen Punkt in folgendem Satz zusammen: 麟止一語殆爲鐵案 („eine ganz feststehende Tatsache“).

3 Li K'uei-hui 李奎耀 hat dieser Frage (記事年限) den ganzen 4. Teil seiner inhaltsreichen Abhandlung *Sch'i-ki k'ü-e-i* 史記決疑 (in: *The Tsing Hua Journal* Bd. IV 1927) S. 1191—1215 gewidmet.

4 Dabei betont aber Li (*a. a. O.* S. 1214) ausdrücklich den großen wissenschaftlichen Wert der von Ts'ui Sch'i beigebrachten acht Beweise; überhaupt stellt er das *Sch'i-ki t'an-yüan* sehr hoch und bezeichnet es als das wichtigste der neueren kritischen Werke über das *Sch'i-ki*.

herab aufgezeichnet und erst in diesem Jahr sein Werk abgeschlossen. Damals habe sich gerade die Geschichte mit dem Gießen goldener Einhornfüße ereignet; erst dadurch sei Sse-ma Ts'ien auf den Gedanken gekommen, den Schluß des *Tsch'un-ts'iu* nachzuahmen, weshalb er nicht sage: vollendet im 2. Jahre *t'ai-schĭ* (= 95 v. Chr.), sondern: 至於麟止¹. Bisher verstand man dieses 至 im Sinne von 到 „bis“ und wußte dann keine rechte Erklärung für 麟止: so änderte man entweder die beiden Zeichen in 獲麟 um oder legte dem 止 die Bedeutung von 終止 unter². Diese Schwierigkeit sucht Li K'uei-hui durch die Annahme zu beheben, 至 bedeute hier wie häufig in alten Texten³ soviel wie 成 „vollenden“.

Wir sehen also: Liang Yü-schêng und Li K'uei-hui stimmen darin überein, daß sie die beiden Daten, die Sse-ma Ts'ien als untere Zeitgrenze seines Werkes angibt, miteinander in Einklang zu bringen suchen. Dieses Verfahren ist zweifellos weniger gewaltsam als das des Ts'ui Schĭ, der bereits beim Jahre 122 den Schlußpunkt setzt und alle späteren Eintragungen als Interpolationen verwirft. Aber auch der von Liang und Li eingeschlagene Weg ist meiner Ansicht nach nur bedingt richtig, nämlich unter der Voraussetzung, daß jene beiden Schlußdaten (太初 und 麟止) auch wirklich im Originaltext des 130. Kapitels standen. Es erscheint mir aber zweifelhaft, ob diese sog. Selbstbiographie des Sse-ma Ts'ien den absoluten Wert besitzt, der ihr gewöhnlich zugeschrieben wird⁴. Eine nähere Untersuchung

1 Vgl. den letzten Abschnitt von Li's Abhandlung (S. 1214/5).

2 Bereits auf S. 1193 hatte Li folgende Fragen aufgeworfen: „Schließlich, wie sind die beiden Zeichen 麟止 zu erklären? Bilden sie ein Hauptwort (名詞) oder bedeuten sie soviel wie 獲麟而止? Erklärt man sie in letzterer Weise, so ist der Satz 至於麟止 grammatisch wirklich nicht zu verstehen“. Als Hauptwort müßte man 麟止 im Sinne von 麟趾 nehmen.

3 Li zitiert (S. 1215) für diese Bedeutung nur ein einziges Beispiel aus dem *Lü-schĭ Tsch'un-ts'iu* (Buch XV, Kap. 權勳): 不去小忠, 則大忠不至, wozu der in der Han-Zeit lebende Kommentator Kao Yu 高誘 bemerkt: 至猶成也. Für unbedingt notwendig halte ich aber diese Interpretation nicht; auch Wilhelm (*Frühling und Herbst des Lü Bu We* S. 209) übersetzt wörtlich: „Wenn man geringe Treue nicht zu entbehren versteht, so wird große Treue sich nicht nahen“.

4 Dieses Urteil hatte ich mir längst gebildet, als ich zufällig auf folgende Bemerkung Pelliot's stieß (*T'oung Pao* Bd. XXVII 1930 S. 78 Anm. 4):

zeigt jedenfalls, daß sich das ganze Kapitel aus recht verschiedenartigen Stücken zusammensetzt und in vorliegender Form kaum von Sse-ma Ts'ien selbst herrühren kann. Die Zuverlässigkeit der beiden Schlußdaten darin wird nun, worauf noch niemand hingewiesen hat, durch Sse-ma Ts'ien's eigene Worte stark erschüttert. In dem bekannten Brief an seinen Freund Jen An vom Jahre 91 kommt er auch auf die Vollendung seines Werkes zu sprechen und äußert sich darüber so: „Bevor noch der Entwurf fertig war, wurde ich gerade von jenem Unheil betroffen. Leider war mein Werk noch unvollendet; darum nahm ich die schrecklichste aller Strafen auf mich, ohne zu murren. Sobald ich wirklich einmal dieses Werk vollendet habe, will ich es auf dem berühmten Berge niederlegen.“¹ Wie lassen sich diese Worte mit den Angaben der Selbstbiographie vereinigen? Ich sehe keine Möglichkeit dazu: man müßte schon den Brief oder wenigstens die betreffende Stelle für gefälscht erklären², um über die Tatsache hinwegzukommen, daß Sse-ma Ts'ien noch i. J. 91 sein Werk als unvollendet bezeichnet. In Wirklichkeit erwähnt aber das *Sch'i-ki* nach dem Jahre 91 nur ein einziges Ereignis, das vielleicht Sse-ma Ts'ien noch selbst eingetragen hat³: nämlich den i. J. 90 erfolgten Übertritt des

„ Je ne suis pas sûr que cette autobiographie, ou plutôt cette postface au *Che ki*, ait la valeur absolue qu'on a accoutumé de lui accorder“.

1 *Han-schu pu-tschi* Kap. 62 fol. 13b: 草創未就, 適會此禍, 惜其不成, 是以就極刑而無愠色, 僕誠已著此書, 藏之名山 usw. (vgl. Chavannes, *MHI* S. CCXXXVII). Sse-ma Ts'ien's Brief an Jen An ist uns bekanntlich im *Han-schu* Kap. 62 und im *Wên-süan* Kap. 41 überliefert.

2 Die Frage der Echtheit des Briefes hat Chavannes (*a. a. O.* S. XLII Anm. 1) aufgeworfen und sie schließlich im bejahenden Sinn beantwortet. Das letzte Wort ist aber in dieser Sache noch nicht gesprochen. Ich glaube, daß man hier mit Hilfe genauer Stiluntersuchungen noch weiter kommen kann.

3 Dieser Ansicht ist wenigstens Wang Kuo-wei; vgl. sein *T'ai-sch'ing-hing-nien k'ao* fol. 11b: 今觀史記中最晚之記事得信爲出自公手者唯匈奴列傳 (Kap. 110) 之李廣利降匈奴事 (征和三年 = 90 v. Chr.). Von anderer Seite wird aber der Schluß des 110. Kapitels als späteres Einschiesel betrachtet; vgl. dazu die Ausführungen des Kommentators Tschang Yen 張晏 (3. Jahrh. n. Chr.) sowie de Groot, *Die Hunnen der vorchristlichen Zeit* (1921) S. 176. Unberücksichtigt bleiben hier natürlich alle Daten, von denen ohne weiteres feststeht, daß sie nach Sse-ma Ts'ien's Todesjahr fallen; vgl. die Zusammenstellung von Chavannes, *MHI* S. CCVIII f.

chinesischen Feldherrn Li Kuang-li auf die Seite der Hunnen. Wie konnte da Sse-ma Ts'ien kurz vorher von seinem „noch unvollendeten Werk“ in der Weise sprechen, wie es oben in dem Brief geschieht? Diese Widersprüche erklären sich meines Erachtens daraus, daß uns das *Schī-ki* nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt vorliegt, sondern mehrfach überarbeitet worden ist. Jedenfalls hat aber Wang Kuo-wei darin recht, daß sich das Todesjahr des Sse-ma Ts'ien auf Grund der vom *Schī-ki* berichteten Ereignisse nicht mehr feststellen lasse¹.

Die Frage, wieweit das *Schī-ki* späterhin überarbeitet wurde, macht ein näheres Eingehen auf seine Überlieferungsgeschichte notwendig. Gerade auf sie haben in neuerer Zeit die Untersuchungen chinesischer Gelehrter überraschendes Licht geworfen; für die älteste Geschichte des Textes müssen freilich die bereits bekannten Zeugnisse ausreichen. Das Original seines Werkes hatte Sse-ma Ts'ien, wie er in seiner Selbstbiographie² berichtet, im Palast hinterlegt, während eine Kopie davon in der Hauptstadt blieb. Das Exemplar im Kaiserlichen Archiv war natürlich für die Öffentlichkeit unzugänglich, aber auch die — vielleicht im Besitz der Familie³ befindliche — Kopie wurde

¹ *a. a. O.* fol. 11b: 故欲據史記紀事以定史公之卒年尤不可恃.

² *Schī-ki* Kap. 130 fol. 13a: 藏之名山, 副在京師. Wie bereit Chavannes (*MHI* S. CXCVIII Anm. 6) bemerkt hat, bedeutet der Ausdruck 名山 „Palastarchiv“ in Anlehnung an eine Stelle des *Mu t'ien-tse tschuan*, wonach die Könige des Altertums einen Ort auf dem Berg K'ün-yü 羣玉 als ihr Archiv (策府) bezeichneten. Diese Erklärung ist einleuchtender als die des Yen Schī-ku, der den Ausdruck *ming-schan* wörtlich auffaßt in dem Sinne, daß die Aufbewahrung im Berge dem Verlust des Werkes vorbeugen sollte (vgl. *Han-schu pu-tschu* Kap. 62 fol. 9a: 藏於山者備亡失也). — Wenn Hung Tsun 洪遵 (1120—1174), der angebliche Verfasser des *Schī-ki tschên-pên* 史記真本 (enthalten im *Hio-hai lei-pien* 學海類編), noch in der Sung-Zeit das im Palastarchiv aufbewahrte Original des *Schī-ki* benutzt haben will (得司馬遷名山所藏真本), so haben demgegenüber bereits die Verfasser des Kaiserlichen Katalogs (Kap. 46 unter 正史類存目) die Unmöglichkeit betont, daß sich das Original des *Schī-ki* von der Han- bis zur Sung-Dynastie habe erhalten können; zweifellos ist das *Schī-ki tschên-pên* eine dem Hung Tsun untergeschobene Fälschung aus der Ming-Zeit. Vgl. dazu die Ausführungen von Li K'uei-hui im *Tsing Hua Journal* 1927 S. 1190.

³ Wenn Sse-ma Ts'ien die Kopie des *Schī-ki* tatsächlich seinem Enkel Yang Yün (s. nächste Anm.) übergeben hat, wie Li K'uei-hui annimmt,

wohl zunächst noch ängstlich gehütet; darauf deutet folgende Nachricht in den Han-Annalen hin: „Nach dem Tode Sse-ma Ts'ien's war sein Werk wenig bekannt. Unter dem Kaiser Sūan (73—49) gab Yang Yün, Fürst von P'ing-t'ung, das Werk seines Großvaters mütterlicherseits weiter; von da an verbreitete es sich.“¹ Wang Kuo-wei stellt sich die Verbreitung in der Weise vor, daß Yang Yün das *Schī-ki* dem Hof überreichte und außerdem es abschreiben ließ, um es unter die Leute zu bringen². Groß kann aber der Erfolg dieser Bemühungen nicht gewesen sein. Offenbar verboten politische Gründe die Verbreitung eines Werkes, das — wenn auch in vorsichtiger Weise — an gewissen Regierungsmaßnahmen Kritik übte. Noch i. J. 28 v. Chr. wurde eine Bitte um Freigabe des *Schī-ki* mit der Begründung abgelehnt, das Werk enthalte Erörterungen über Bündnisse und Kriege zur Zeit der Kämpfenden Staaten, über Pläne und Absichten von Ministern der Han-Zeit, über strategisch wichtige Plätze des Reiches u. a. und dürfe deshalb „nicht in den Besitz der Fürsten und Prinzen gelangen.“³ Wie ließe sich schließlich die Einfügung der zahlreichen Interpolationen des Tsch'u Schao-sun in den Text des *Schī-ki* erklären, wenn schon zu seiner Zeit⁴ das Werk in vielen Händen gewesen wäre?

so besteht kein Zweifel, daß dieses Exemplar mit dem gewaltsamen Ende des Yang Yün (vgl. darüber *Han-schu pu-tschu* Kap. 66 fol. 19b) verloren gegangen ist.

¹ *Han-schu pu-tschu* Kap. 62 fol. 13b-14a: 遷既死後, 其書稍出, 宣帝時遷外孫平通侯楊惲祖述其書遂宣布焉. Den Ausdruck 祖述 hat Chavannes (*MHI* S. CXCIX) meiner Ansicht nach falsch übersetzt mit: „(il) mit en honneur et expliqua son livre“. Offenbar sind die beiden Zeichen hier ebenso gebraucht wie im *Tschung-yung* Kap. 30 (*Chin. Cl.* I² S. 427 = *Li-ki* II 473 Couvr.): 仲尼祖述堯舜. Das *Ts'e-yüan* erklärt 祖述 durch 上述 „von oben her überliefern“.

² *T'ai-schī kung hing-nien k'ao* fol. 13b: 其所謂宣播 (= 布) 者, 蓋上之於朝, 又傳寫以公於世也. Wenn Wang Kuo-wei daraus, daß Huan K'uan 桓寬 in seinem *Yen-t'ie-lun* 鹽鐵論 (Kap. 毀學) einen Satz aus Kap. 129 des *Schī-ki* zitiert, schließen will, das *Schī-ki* sei bereits zur Zeit des Kaisers Sūan (73—49) auch unter dem Volk bekannt gewesen, so halte ich diesen Schluß nicht für zwingend; wahrscheinlich hat Huan K'uan das Zitat schon in der Niederschrift der Salz- und Eisen-Debatten v. J. 81 vorgefunden.

³ Vgl. *MHI* S. CXCIX f.

⁴ Also am Ende des 1. Jahrhunderts v. Chr. (s. oben S. 32 Anm. 1).

Über den Umfang dieser Einschübsel gehen die Meinungen der chinesischen Gelehrten auseinander. Man hat angenommen, daß in erster Linie die zehn Kapitel, von denen nach Ausweis des Han-Katalogs¹ nur die Titel, aber nicht mehr die Texte vorhanden waren, in ihrer heutigen Form von Tsch'u herrühren. Die Einzelheiten hat bereits Chavannes² klargestellt, so daß sich eine weitere Erörterung hier erübrigt. Wenn Chavannes jedoch behauptet³, abgesehen von den Interpolationen des Tsch'u Schao-sun beschränkten sich die Zusätze im *Schi-ki* auf eine sehr kleine Anzahl von Zeilen und seien im großen und ganzen eine „quantité négligeable“, so läßt sich bei dem heutigen Stand der Forschung ein solches Urteil nicht mehr aufrecht erhalten. Inzwischen wurde nämlich von chinesischer Seite⁴ nachgewiesen, daß der *Schi-ki*-Text im 1. Jahrh. nach Chr. eine tiefgehende Umgestaltung erfahren hat, die im wesentlichen die Folge dreier Eingriffe war:

1. der Interpolationen des Liu Hin,
2. der Verkürzung durch Yang Tschung und
3. der Wiederergänzung aus den Han-Annalen.

(Fortsetzung folgt.)

¹ *Han-schu pu-tschu* Kap. 30 fol. 22a: 十篇有錄無書. Daß Tsch'u Schao-sun's Ergänzungen des *Schi-ki* nicht bei jenen 10 Kapiteln Halt machen, wurde bereits von Tschao I 趙翼 (1727—1814) in seinem *Nien-ör-schi tscha-ki* 廿二史劄記 (Abschnitt: 褚少孫補史記不止十篇) gezeigt. Die Ausführungen des Tschao können auch im *Wei-king-k'ao* 偽經考 des K'ang Yu-wei 康有爲 (Kap. 2 fol. 23b ff.) nachgelesen werden.

² *MHI S. CCIf.*

³ *a. a. O. S. CCIX f.*

⁴ Eine zusammenfassende Darstellung des ganzen Problems hat Li K'uei-hui in seiner schon mehrmals erwähnten Abhandlung (s. oben S. 32 Anm. 3) gegeben.

DIE LANGGEDICHTE
YAKAMOCHI'S AUS DEM MANYŌSHŪ
IN TEXT UND ÜBERSETZUNG MIT ERLÄUTERUNGEN

I. EINLEITUNG UND NAGA-UTA BUCH III, VIII,
XVII, XVIII

Von EDUARD EMMERICH FLORENZ
(FORTSETZUNG)

Nr. 8. XVII 75 (3969)

*Yayohi no mika no hi kami Ohotomo no sukune Yakamochi
ga sara ni okureru uta hitotsu mata mizika-uta*

Ein Gedicht, am 3. Tage des 3. Monats¹ wiederum geschickt vom Statthalter Ohotomo no sukune Yakamochi [an Ohotomo no sukune Ikenushi]; nebst Kurzgedichten

[Präambel]²

[Deine] alles umfassende Tugend hat ihre Gunst meiner Wenigkeit angedeihen lassen und unschätzbare Gedanken zur tröstenden Erwiderung meinem niedrigen Sinne erteilt. Mit dieser an mich ergangenen Gunst läßt sich nichts vergleichen. Allein da ich in meiner Kindheit nicht im Garten der Künste wandelte³, ermangelt mein Stil selbstverständlich der Meisselung und Glätte. In meinen Jugendjahren pochte ich nicht ans Tor von *San* und *Shi*⁴, und meine Art zu dichten verfehlt Worte aus dem Dichterhain⁵. Nun bin ich mit der Redensart: „Brokat mit

¹ E. K. 5. April 748.

² In chinesischer Sprache.

³ Anlehnung an eine Stelle im Lun-yü. Es gibt 6 Künste(*gei*); s. Mayers, *Chinese Reader's Manual* p. 322, Nr. 186.

⁴ *San* 山 und *Shi* 柿 „Berg und Persimmon“, jap. *yama* und *kaki*, bedeuten Yamabe no Akahito und Kaki-no-moto no Hitomaro. Beliebte sinojap. Bezeichnung für die beiden Dichterweisen 兩歌聖.

⁵ Ist poetisch unschön.

Wistariastoff verbinden“¹ beehrt und hinwiederum verfasse ich ein Gedicht, das dem Spruch: „Einen [gewöhnlichen] Stein für ein Juwel unterschieben“ entspricht. Es ist die Sinnesart eines gemeinen, törichten Menschen, nicht stillschweigen zu können. Deswegen überreiche ich Dir ein paar Zeilen und gebe sie zur Vergeltung Deinem Gespött preis. Die Worte lauten:

[Naga-uta]

1 <i>Oho-kimi no</i>	1 [Sogar ich], der ich Kaiserlichem
2 <i>make no ma ni ma ni</i>	2 Gebote gemäß
3 <i>shina-zakaru</i>	3 das stufenweise [von der Hauptstadt] entfernte
4 <i>Koshi wo wasame ni</i>	4 Koshi zu verwalten
5 <i>idete koshi</i>	5 [die Heimat] verließ und hierherkam,
6 <i>masura ware sura</i>	6 ich sogar, ein heldenhafter Mann —
7 <i>yo-no-naka no</i>	7 da in dieser Welt
8 <i>tsune shi nakereba</i>	8 nichts beständig ist —
9 <i>uchi-nabiki</i>	9 lang hingestreckt
10 <i>toko ni koi-fushi</i>	10 auf dem Lager mich wälzend liege ich darnieder,
11 <i>itakeku no</i>	11 und da die Schmerzen
12 <i>hi ni ke ni maseba</i>	12 von Tag zu Tag sich vermehren,
13 <i>kanashikeku</i>	13 verfallende ich in traurige
14 <i>koko ni omohi-de</i>	14 Gedanken über dieses,
15 <i>iranakeku</i>	15 verfallende ich in unruhig-erregte
16 <i>soko ni omohi-de</i>	16 Gedanken über jenes.

1 D. i. auf ein wie Brokat prächtiges Schriftstück durch ein wie grobes Fujibastgewand unscheinbares erwidern. Dieses Naga-uta bildet ja einen Teil des Liederaustausches zwischen Ikenushi und Yakamochi. s. Kommentar.

V. 2 *make* s. XVII 67 V. 4.

V. 3/4 *shina-zakaru Koshi* das sich stufenweise immer weiter und durch immer höhere dazwischen liegende Berge entfernende Koshi-Land.

V. 4/5 Wortspiel zwischen dem Namen des Landes *Koshi* in Vers 4 und der Verbalform *koshi* „bin gekommen“ in Vers 5.

V. 6 Das Simplex *masura* ist selten. Am häufigsten finden wir das Kompositum *wasura-wo*, daneben *masura-wonoko*, *masura-wotoko*, *masura-take-wo*.

V. 13/16 *kanashiku* und *iranakeku* sind entweder adverbial zu *omohide* zu fassen, oder als Nominalformen = *kanashiki koto*, *iranaki koto*. *iranakeshi* = *iranashi* adj. „heftig erregt, voll kummervoller Erregung“;

17 <i>nageku sora</i>	17 Mein kläglich seufzendes Herz
18 <i>yasukeku naku ni</i>	18 ist ohne Ruh',
19 <i>omofu sora</i>	19 mein sorgenvolles Herz
20 <i>kurushiki mono wo</i>	20 ist voller Qual — trotz alledem,
21 <i>ashihiki no</i>	21 da über beschwerliche
22 <i>yama ki-henarite</i>	22 Berge von ferne ich herkam,
23 <i>tama-hoko no</i>	23 und der wie die Klinge des schönen Speers gerade
24 <i>michi no tohokeba</i>	24 Weg gar so weit ist,
25 <i>ma-tsukahi mo</i>	26 und weil darum selbst Boten
26 <i>yarū yoshi mo nami</i>	25 zu senden keine Möglichkeit be- steht,
27 <i>omohoshiki</i>	27 gehen sehnstüchtige
28 <i>koto mo kayohazu.</i>	28 Worte [zwischen mir und Dir] nicht hinüber herüber.
29 <i>tama-kiharu</i>	29 Obwohl das in seiner Dauer be- grenzte
30 <i>inochi woshikedo</i>	30 Leben mir wert ist,
31 <i>semu sube no</i>	31/32 weiß ich nicht Mittel
32 <i>tadoki wo shirani</i>	noch Wege mir zu helfen.
33 <i>komori-wite</i>	33 In [einsamer] Abgeschlossenheit sitze ich hier
34 <i>omohi-nagekahi</i>	34 und klage voll Sehnsucht,
35 <i>nagusamuru</i>	35 und trösten
36 <i>kokoro ha nashi ni</i>	36 läßt mein Herz sich nimmer.
37 <i>haru-hana no</i>	37 Zwar sind die Frühlingsblumen

omohi-de Adverbialis von *omohi-idzu* 2e „sich besinnen auf, anfangen zu denken an“; *koko ni soko ni* „hier und dort, auf dieses und auf jenes (in Gedanken kommen)“. Das *na* in *iranakeku* ist stammbildendes Suffix (nicht negativ!) gewisser Adjektiva wie *hashitanashi*, *sukunashi* usw. Die Wurzel des Adj. ist *ira*, vgl. *ira-ira suru* „aufgeregt sein“.

V. 17 *sora* „Stimmung“.

V. 18 S *yasukenaku ni*, auf Grund der phonetischen Schreibung im Gwan-reki-kōhon Text. Kō *yasukaranaku ni*.

V. 20 *mono wo* s. XVII 67 V. 24.

V. 22 *yama ki-henarite* = *yama wo kitari hedatarite*.

V. 25 S, Z *ma-dzukahi mo* s. XVII 70 V. 45.

V. 30 *woshikedo* s. XVII 70 V. 52.

V. 32 *shirani* s. III 204 V. 22.

V. 33 *komori-wite* wörtl.: „mich eingeschlossen haltend“.

38 <i>sakeru sakari ni</i>	38 zu vollster Blütenpracht aufgeblüht,
39 <i>omofu dochi</i>	39 aber mit gleichgesinnten Kameraden
40 <i>ta-wori kazasazu.</i>	40 pflücke ich sie nicht und stecke sie nicht ins Kopfhaar;
41 <i>haru no nu no</i>	43 ja, auf die Stimme der Nachtigallen sogar,
42 <i>shigemi tobi-kuku</i>	41 die auf Frühlingshalden
43 <i>uguhisu no</i>	42 im Dickicht [der Zweige] hin und her flattern,
44 <i>kowe dani kikazu.</i>	44 horche ich nicht.
45 <i>wotome-ra ga</i>	45 Den Zeitpunkt, wo die jungen Mädchen wohl,
46 <i>haru-na tsumasu to</i>	46 um Frühlings-Kräuter zu pflücken,
47 <i>kure-nawi no</i>	51 [auf die Feldflur] hinaus wandern,
48 <i>aka-mo no suso no</i>	47 indem ihrer scharlachfarbenen
49 <i>harusame ni</i>	48 roten Gewänder Schleppen
50 <i>nihohi-hidzuchite</i>	49 vom Frühlingsregen
51 <i>kayofuramu</i>	50 sich netzen und sich verfärben, —
52 <i>toki no sakari wo</i>	52 diesen Glanzpunkt der Zeit

V. 39 *dochi* „Kamerad, Genosse“ (mit Nigori im Anlaut, weil ursprünglich nur suffigiertes Wort, z. B. Buch VIII 134 (1558): *omofu hito-dochi* „einanderliebende Genossen, vertraute Genossen“; im Jingō-ki: *uma-bito-dochi*, *itsuko-dochi*).

V. 40 Präfix *ta* = *te* „Hand“. *kazasu* „auf dem Kopfe oder im Haar tragen, ins Haar stecken“, kontrahiert aus *kami-sasu*.

V. 41 *Z haru no no no*.

V. 42 *S, Z, Shin tobi-guku*. So auch H II V. 2.

V. 45 *-ra* ist hier als Plural-Suffix gebraucht.

V. 46 *Z waka-na* „junge Kräuter“ statt *haru-na*.

V. 47 *kure-nawi* kontrahiert aus *Kure no awi* „China-Rot“, d. i. karmesinrot, scharlachrot.

V. 50 *nihofu* (intr. 4) findet sich im Manyōshū mit drei verschiedenen Bedeutungen:

1. „sich färben, [andere] Farbe annehmen“ (= *somaru*);

2. „schön glänzen, herrlich prangen“;

3. „duften“. Die moderne Sprache gebraucht *nihofu* nur in dieser letzten Bedeutung, die in der alten Sprache viel seltener ist als die unter 1. und 2. angegebenen Bedeutungen. Hier erste Bed.

In Gedichten von Buch XIII und XIX findet sich auch *nihoyu* (2e) statt *nihofu*.

hidzuchite von *hidzu* (2i) „naß werden, durchtränkt werden“ (intransitiv sehr häufig!, seltener transitiv „durchtränken“).

53 <i>itadzura ni</i>	53 habe ich ungenützt
54 <i>sugushi yaritsure</i>	54 vorübergehen lassen.
55 <i>shinuhaseru</i>	56 Da mir deshalb Deine Gesinnung,
56 <i>kimi ga kokoro wo</i>	55 der Du [meiner] so mitfühlend gedachtest,
57 <i>uruhashimi</i>	57 [ganz besonders] lieb und dankenswert ist,
58 <i>kono yo-sugara ni</i>	58 konnte ich diese ganze Nacht hindurch
59 <i>i mo nezu ni</i>	59 tiefen Schlaf nicht schlafen,
60 <i>kefu mo shimera ni</i>	60 und auch heute den ganzen Tag
61 <i>kohi-tsutsu so woru.</i>	61 verbringe ich in Sehnsucht [nach Dir].

XVII 75: 3 Hanka

H I

1 <i>Ashihiki no</i>	5 Würde ich denn so schmerzliche Sehnsucht empfinden,
2 <i>yama sakura-bana</i>	4 wenn ich mit Dir zusammen
3 <i>hito-me dani</i>	3 auch nur einen einzigen Blick
4 <i>kimi to shi miteba</i>	1 auf des breitfüßigen
5 <i>are kohime ya mo.</i>	2 Berges Kirschblüten geworfen hätte?!

H II

1 <i>Yamabuki no</i>	1 Der du der im Goldnessel-
2 <i>shigemi tobi-kuku</i>	2 Gebüsch umherflatternden
3 <i>uguhisu no</i>	3 Nachtigallen
4 <i>kowe wo kikumamu</i>	4 [liebliche] Stimme hören wirst —
5 <i>kimi ha tomoshi mo.</i>	5 wie beneidenswert bist Du doch, Herr!

V. 54 *sugushi-yari-tsure* aus *sugusu* „verfließen lassen“, *-yaru* „fortgehen lassen“, *-tsure* (*tsuru*, *tsu*, *te*) flektiertes Perfektsuffix, an den Stamm angehängt. *yaritsure* ist mit der Bedeutung eines Kausalis gebraucht, = *yaritsureba* oder *yaritsuru ni* „da ich . . . ließ“.

V. 55 S, Z, Shin *shinubaseru*, Perfekt des Höflichkeitskausativs von *shinubu*, etwa = *omohiyari-tamaheru*.

H I

V. 4 *miteba* = *mite araba*. *kimi to shi* „gerade mit Dir“.

V. 5 *are* = *ware*. *kohime ya* rhetorische Frage. *mo* (Interjektion).

H III

- | | |
|------------------------------|--|
| 1 <i>Ide-tatamu</i> | 1 Da zum Hinausgehen, zum aufrecht
mich Halten |
| 2 <i>chikara wo nami to</i> | 2 die Kraft mir fehlt, |
| 3 <i>komori-wite</i> | 3 sitze ich hier in einsamer Abge-
schlossenheit, und |
| 4 <i>kimi ni kofuru ni</i> | 4 vor Sehnsucht nach Dir |
| 5 <i>kokoro-do mo nashi.</i> | 5 bin ich ganz fassungslos. |

[An Ikenushi gesandt] am 3. Tage des 3. Monats von Ohotomo no sukune Yakamochi.

Kommentar

Dieses Gedicht (Nr. 3969) ist die Antwort Yakamochi's auf zwei Mizika-uta (Nr. 3967/68), die der Verwaltungsrat der Provinz Echizen, Ohotomo no sukune Ikenushi am 2/3 an ihn richtete, und die ihrerseits wieder die Antwort auf zwei Mizika-uta (Nr. 3965/66) Yakamochi's sind, welche dieser am 29/2 des 20. Jahres Tempyō (748) an Ikenushi gesandt hatte. Yakamochi klagt in der Begleitschrift und den beiden Kurzgedichten vom 29/2 748 über eine Krankheit, die ihn plötzlich befallen habe (nicht mit der vom Jahre 747 zu verwechseln!) und ihn daran hindere, sich des Frühlings mit seinen Blüten und des Nachtigallengesanges zu erfreuen. Gerade zu dieser Zeit könne man sich sonst gut mit *Koto* „Harfe“ und *Sake*-Faß unterhalten, er aber liege schwach und krank danieder und sehne sich nach seinem Freunde Ikenushi. Ikenushi antwortet darauf in den oben erwähnten zwei Kurzgedichten vom 2/3 und in längerer Begleitschrift, indem er bedauert, daß sie diese schöne Jahreszeit ungenutzt vorübergehen lassen müssen, wo rote Pfirsichblüten prangen, spielende Schmetterlinge um die Blüten tanzen und anmutige Nachtigallen hinter den Blättern verborgen singen. Diese Gedichte sind Teile einer poetisch angehauchten Korrespondenz zwischen Yakamochi und dem ihm innig befreundeten Ikenushi. Die Korrespondenz ergeht sich teilweise in japanischen Versen, teilweise in meist recht langen chinesisch

H III

- V. 3 s. V. 33. V. 5 *Kokoro-do*, sowie *to-gokoro* in XX 175 (4479) bedeuten „seelische Fassung“. *to, do* ist der Stamm des Adjektivs *toki* 利 „scharf“.

abgefaßten Begleitschriften — sogar chinesische Gedichte schlüpfen mit ein —, daß man ein deutliches Bild davon erhält, wie das Chinesische das Latein der Japaner geworden war.

Zu V. 7—12 vgl. die sehr ähnlich lautenden Verse 13—18 im vorhergehenden Naga-uta Yakamochi's (XVII 70).

Die Verse 13—16 des Langgedichtes sind ein Zitat aus dem Kojiki, und zwar aus einem Gedicht des Kaisers Nintokutennō, und stehen dort in der Reihenfolge:

Iranakeku
soko ni omohi-de
kanashikeku
koko ni omohi-de.

Von Basil Hall Chamberlain (*Kojiki* p. 256) übersetzt mit:

Grievously
 methought of this
 sorrowfully
 methought of that.

In unserem Naga-uta besagen diese Verse, daß sich der Dichter unruhige Gedanken darüber macht, daß im Falle seines Todes dieses oder jenes in der Heimat eintreten würde.

In den Versen 13—16 und 17—20 beachte man den durch je zwei Verspaare gebildeten Parallelismus membrorum, der, wie in der hebräischen Poesie, eines der Hauptmittel der dichterischen Ausdrucksweise ist und zu den wichtigsten rhetorischen Figuren gehört, deren sich der japanische Dichter seit ältester Zeit bedient. Vgl. F. G.j.L. p. 24 und p. 31—45 daselbst (auch F. Qu. 51—54) die gerade für diese Art poetischen Schmuckes überaus lehrreichen Gesänge des Yachihoko und der Suseribime. Wie zahlreiche Beispiele zeigen, werden Satzbildungen dieser Art gern mit Begriffen, die Gegensätze zueinander bilden, ausgestattet, wodurch die rhetorische Figur des Kontrastes entsteht.

Stellen mit Parallelismen (jap. *tsuiku*) und Antithesen sind in den Langgedichten Yakamochi's wie in denen der anderen bekannten und unbekannten Dichter sehr zahlreich und so leicht erkennbar, daß sich hier ein näheres Eingehen darauf erübrigt. Nur ein paar Stellen aus hier aufgeführten Naga-uta Yakamochi's mögen zur Einsicht herangezogen werden:

- XVII 93 V. 5—8;
 XX 66 V. 17—20,
 XX 66 V. 49—52;
 XX 110 V. 49—52;
 XX 163 V. 47—50.

Zu V. 23—32 vgl. den ganz ähnlichen Passus V. 43—54 im Naga-uta XVII 70.

H. II V. 1. *yama-buki*, Name eines blühenden Strauches, *Kerria japonica*, Goldnessel, Gelbrose.

Zum Datum der Dichtung: der 3/3 748 a. St. entspricht dem 5. April 748.

Nr. 9. XVII 79 (3978)

Kohi no kokoro wo noburu uta hitotsu mata mizika-uta

Ein Gedicht, das Liebessehnsucht äußert; nebst Kurzgedichten

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1 <i>Imo mo are mo</i> | 1 Sowohl meine geliebte Frau als auch ich |
| 2 <i>kokoro ha oyaji</i> | 2 sind gleichen Sinnes. |
| 3 <i>taguheredo</i> | 3 Obwohl wir beide immer beieinander sind, [werden wir unser nie überdrüssig, sondern] |
| 4 <i>iya natsukashiku</i> | 4 haben uns immer lieber und lieber; |
| 5 <i>ahi-mireba</i> | 5 und so oft wir uns von Angesicht zu Angesicht sehen, |
| 6 <i>toko-hatsu-hana ni</i> | 6 erscheint sie mir wie eine ewig junge Blume; |
| 7 <i>kokoro-gushi</i> | 7 und ohne [mir jemals] zur Herzenspein |

V. 1 *are* = *ware*.

V. 3 *taguheredo* von *tagufu* (2e), in der klassischen Sprache und später gewöhnlich transitiv, an dieser Stelle aber intransitiv gebraucht. Auch K faßt es intransitiv auf, indem er *taguheredo* mit *ahi-sohite wordomo* „obgleich bei einander sind“ erklärt.

V. 7 *kokoro-gushi* Adj. von zweifelhafter Bedeutung, entweder „herzlieb, ersieht“ (so U.Wb, K); oder „innerlich betrübend“. Bei letzterer Deutung ist *gushi* im Sinn von *kurushi* genommen.

8 <i>me-gushi mo nashi ni</i>	8 noch zur Augenpein zu gereichen,
9 <i>hashike ya shi</i>	9 ist sie mir oh wie so lieb,
10 <i>aga oku-dzuma</i>	10 meine innigst geliebte Frau!
11 <i>oho-kimi no</i>	11 Des Großen Fürsten
12 <i>mi-koto kashikomi</i>	12 erhabenen Worten in Ehrfurcht gehorsam
13 <i>ashihiki no</i>	13 beschwerliche
14 <i>yama koye nu yuki</i>	14 Berge übersteigend, [weite] Gefilde durchziehend,
15 <i>ama-zakaru</i>	15 um die himmelweit [von der Hauptstadt] entfernte
16 <i>hina wosame ni to</i>	16 ländliche Gegend zu verwalten,

V. 8 *me-gushi* wird ebenfalls mit zwei Bedeutungen angesetzt:

1. „lieblich, allerliebste“.

2. „schmerzlich anzusehen, abscheulich, abstoßend“. In unserem Text ist wohl bei beiden Wörtern die zweite Bedeutung vorzuziehen, vorausgesetzt, daß *nashi ni* als Negativum im Sinne von „indem nicht ist, da nicht ist“ zu interpretieren ist. (So z. B. der Yühōdō-Text). Kogi nimmt *me-gushi* in der ersten Bedeutung und gibt dem Worte *nashi* nicht die negative Bedeutung „ist nicht“, sondern will es als ein bedeutungsloses Wort betrachten, was doch wohl schwerlich angeht. K interpretiert demnach V. 7/8: *kokoro ni mo me ni mo natsukashi to omofu*.

Das veraltete Adj. *me-gushi* ist noch heute im Echigo-Dialekt (U. Wb) in der Form „*me-goi*“ und in der Bedeutung „lieblich“ erhalten. Ich würde mich daher auch in unserem Gedicht für die erste Bedeutung erklären, wenn nicht *nashi ni* darauf folgte. Ich konstruiere übrigens *nashi ni* nicht nur mit dem unmittelbar vorhergehenden *me-gushi*, sondern auch mit *kokoro-gushi*. Sowohl *kokoro-gushi* als *me-gushi* sind die Stammform des betr. Adjektivs, hier in der Funktion des Nomens gebraucht, also nach jap. Auffassung = *kokoroguki koto* und *meguki koto*.

V. 9 Der Satz *hashike ya shi* ist der Bedeutung nach identisch mit dem häufigeren *hashiki ya shi* (s. III 204 V. 5). *hashike* scheint dabei der Stamm des Adj. *hashikeshi* zu sein und steht wohl statt *hashikeki* = *hashiki*.

V. 10 Shin: *aga oku-tsuma wo* (wo Interj.). *oku* ist 奥 „Inneres des Hauses“. Rg verweist zur Erklärung darauf, daß *oku ni omofu* so viel wie *fukaku omofu* sei, mithin *oku-dzuma* gleichbedeutend mit *fukaku omofu tsuma*. U.Wb gibt als Bed. *taishetsu ni kashidzuku tsuma* (achtsam dienende Gemahlin?). Bedeutet es nicht einfach „Hausfrau“, mit ehrender Nüance, wie das moderne *okusama*, *okusan*?

- | | |
|--------------------------------|--|
| 17 <i>wakare koshi</i> | 17 habe ich mich [von ihr] getrennt
und bin [hierher] gekommen, und |
| 18 <i>sono hi no kihami</i> | 18 da seit jenem Tage [der Trennung] |
| 19 <i>aratama no</i> | 19 sich erneuernde |
| 20 <i>toshi yuki-gaheri</i> | 20 Jahre gegangen und wiedergekehrt
sind, |
| 21 <i>haru-hana no</i> | 21 und wir uns, bis die Frühlings-
blumen |
| 22 <i>utsurofu made ni</i> | 22 nun schon verblichen sind, |
| 23 <i>ahi-mineba</i> | 23 nicht wiedergesehen haben, |
| 24 <i>ita mo sube nami</i> | 24 bin ich ganz trostlos. |
| 25 <i>shiki-ta he no</i> | 25 Obgleich ich, die feintuchenen |
| 26 <i>sode kaheshi-tsutsu</i> | 26 Ärmel umwendend, |
| 27 <i>nuru yo ochizu</i> | 27 in allen Nächten |
| 28 <i>ime ni ha miredo</i> | 28 im Traume [sie] sehe, |
| 29 <i>utsutsu ni shi</i> | 28 hat, da im wachen Zustand ja doch |
| 30 <i>tada ni araneba</i> | 30 eine unmittelbare [Zusammenkunft]
nicht stattfinden kann, |
| 31 <i>kohishikeku</i> | 31 meine Sehnsucht |
| 32 <i>chi-he ni tsumorinu.</i> | 32 sich tausendfältig aufgetürmt. |
| 33 <i>chikaku araba</i> | 33 Wenn es näher wäre, |
| 34 <i>kaheri ni dani mo</i> | 34 würde ich, wenn auch nur bei Rück-
kehr [noch am selbigen Tage] |
| 35 <i>uchi-yukite</i> | 35 hineilen, und |
| 36 <i>imo ga ta-makura</i> | 36 der Geliebten Arm als Kopfkissen |
| 37 <i>sashi-kahete</i> | 37 [unter dem Haupt], uns gegenseitig
umschlingend, |
| 38 <i>nete mo ko-mashi wo</i> | 38 [mit ihr] schlafen und dann wieder
hierher kommen. |

V. 27 *nuru yo ochizu* „keine Nacht, die man schläft, auslassend“, d. i. alle Nächte.

V. 33 S, Z *chikakaraba*.

V. 34 *kaheri ni* nach Dai und K = vulgär *tachi-gaheri ni*. Etwa „auf Stippvisite“.

V. 36 *ta = te*.

V. 37 *sashi-kahete* wörtlich: „wechselseitig untersteckend“, oder „wechselseitig (die Arme um den Hals) schlingend“.

V. 38 *ko-mashi*, mit dem Suffix *-mashi* (*-mase*, *mashika*) gebildeter Konditionalis von *kuru*. Wörtlich: „während ich so schlafen und wiederkommen möchte“.

- | | |
|------------------------------|---|
| 39 <i>tama-hoko no</i> | 39 Jedoch des speerspitzenlangen |
| 40 <i>michi-hashido-hoku</i> | 40 Weges Entfernung ist gar so weit, |
| 41 <i>seki sahe ni</i> | 41 und ein Sperrtor sogar |
| 42 <i>henarite are koso</i> | 42 liegt noch trennend [zwischen uns]. |
| 43 <i>yoshi we yashi</i> | 43 Wie dem aber auch sei, |
| 44 <i>yoshi ha aramu so.</i> | 44 ein Ausweg wird sich sicher schon
finden! |
| 45 <i>hototogisu</i> | 45 Der Monat, wo die Kuckucke |
| 46 <i>ki-nakamu tsuki ni</i> | 46 kommen und rufen werden, |
| 47 <i>itsu shi ka mo</i> | 49 wird irgend einmal |
| 48 <i>hayaku narinamu.</i> | 48 bald sich nahen. |
| 49 <i>u-no-hana no</i> | 49 Während ich über die von den
Deutzien Blumen |
| 50 <i>nihoheru yama wo</i> | 50 in voller Pracht prangenden Berge |
| 51 <i>yoso nomi mo</i> | 51 nur ganz flüchtig |
| 52 <i>furi-sake-mitsutsu</i> | 52 den Blick aus der Ferne schweifen
lassen werde, |
| 53 <i>Afumi-ji ni</i> | 53 werde ich auf dem Wege durch
Afumi |
| 54 <i>i-yuki nori-tachi</i> | 54 dahinreisen und [am See] mich ein-
schiffen. |
| | 64 Meine geliebte Frau, |
| 55 <i>awoniyoshi</i> | 56 die in meinem Hause zu Nara — |
| 56 <i>Nara no waga he ni</i> | 55 [o Nara] bläulichen Tones! — |
| 57 <i>nuye-tori no</i> | 57 wie ein Nuye-Vogel |

V. 40 S, Z, Shin usw. *michi ha shi tohoku*, also *ha* und *shi* Partikeln, während K *hashi* als Nomen im Sinn von *ma* „Raum, Entfernung“ nehmen will: „Weg-Entfernung-weit“. Ich halte die Lesung von Z usw. für die richtige, die von K für gekünstelt.

V. 44 *yoshi* = *sube* „Hilfsmittel, Ausweg, Anlaß“.

V. 51 Gewöhnlicher sagt man *yoso ni nomi*.

V. 52 *furi-sake-miru* „den Blick fernhin schweifen lassen“; *furi-* als Präfix vor Verben (ähnlich wie das Präfix *uchi-*), vom Verbum *furu* „schütteln“; *-sake*, Stamm des Verbs *saku* (2e) „sich entfernen“.

V. 54 *i-* s. III 204 H I V. 4.

V. 56 S, Z, Shin *Nara no wagihe ni*. *wagihe* < *waga ihe*. *he* ist ebenfalls *ihe*.

V. 57 S, Z *nuye-dori no*.

- | | |
|-------------------------------|--|
| 58 <i>ura-nage shi-tsutsu</i> | 58 im stillen klagend |
| 59 <i>shita-kohi ni</i> | 59 in tiefinnerster Sehnsucht |
| 60 <i>omohi-urabure</i> | 60 kummervoll sinnend wird; |
| 61 <i>kado ni tachi</i> | 61 die, am Tore stehend, |
| 62 <i>yufu-ke tohi-tsutsu</i> | 62 das Abendorakel immer wieder be-
fragen |
| 63 <i>a wo matsu to</i> | 63 und in Erwartung meiner |
| 64 <i>nasuramu imo wo</i> | (64) [einsam] schlummern wird — |
| 65 <i>ahite haya mimu.</i> | 65 sie werde ich nun bald von Ange-
sicht zu Angesicht schauen! |

XVII 79: 4 Hanka

H I (3979)

- | | |
|-----------------------------|--------------------------------------|
| 1 <i>Aratama no</i> | 1 Da wir, bis das sich erneuernde |
| 2 <i>toshi kaheru made</i> | 2 Jahr wiederkehrt, |
| 3 <i>ahi-mineba</i> | 3 einander nicht wiedergesehen haben |
| 4 <i>kokoro mo shinu ni</i> | 5 sehne ich mich, ach! |
| 5 <i>omohoyuru ka mo.</i> | 4 bedrückten Herzens [nach ihr]. |

V. 58 *Z ura-nake shi-tsutsu*. Shin ergänzt die Silbe *ki* hinter *nage*: *nageki*. *ura* „Brust, Herz“.

V. 59 *shita-kohi* oder *shita-gohi* „Herzenssehnsucht, Sehnsucht im innersten Herzen“.

V. 60 *urabure*, Stamm des Verbs *uraburu* (2e) „geheimen Kummer empfinden, kummervoll brüten“.
omohi-uraburu „sich im Herzen einsam fühlen“.

V. 64 *nasu* = *nu*, dem Sinne nach gleich dem höflichen *ne-tamafu*; *-ramu* flekt. Futursuffix an die Schluß- oder Attributivform, immer mit der Nebenbedeutung der Ungewißheit.

V. 65 *ahite haya mimu* = *hayaku ahi-mimu*.

H I

V. 2 *kaheru*, im Hauptgedicht *yuki-gaheri*. Auch hier ist im Geiste *yuki* zu ergänzen.

V. 4 Der adv. Ausdruck *shinu ni* wird im Uy. Wb durch *shiworete*, *shinahite* erklärt. *shiworeru* „verwelken, niedergeschlagen sein“. Die Verse 4/5 kommen schon im 11. Buch im Gedicht 2779 vor. Außerdem findet sich der Ausdruck *kokoro mo shinu ni* in den Gedichten 266, 1552, 3255, 3993, 4003, 4146 und 4500.

H II (3980)

- | | |
|---------------------------|---|
| 1 <i>Nuba-tama no</i> | 1 In den rabenschwarzen
[Nächten] |
| 2 <i>ime ni ha motona</i> | 3 schaue ich sie zwar |
| 3 <i>ahi-miredo</i> | 2 im Traume, allerdings vergeblich, |
| 4 <i>tada ni araneba</i> | 4 aber da ja eine unmittelbare [Zusammenkunft] nicht stattfindet, |
| 5 <i>kohi-yamazukeri.</i> | 5 ist meiner Sehnsucht kein Ende. |

H III (3981)

- | | |
|----------------------------|--|
| 1 <i>Ashihiki no</i> | 1 Obwohl ich über beschwerliche |
| 2 <i>yama ki-henarite</i> | 2 Berge immer ferner daherkam |
| 3 <i>tohokedomo</i> | 3 und nun weit [von ihr] entfernt bin, |
| 4 <i>kokoro shi yukeba</i> | 4 ist sie, da meine Gedanken [zu ihr] eilen, |
| 5 <i>ime ni miye-keri.</i> | 5 mir dennoch im Traume erschienen. |

H IV (3982)

- | | |
|-------------------------------|---|
| 1 <i>Haru-hana no</i> | 3 Da wir einander nicht wiedersehen
[werden] |
| 2 <i>utsurofu made ni</i> | 1 bis die Frühlingsblumen |
| 3 <i>ahi-mineba</i> | 2 verblichen sind, |
| 4 <i>tsuki-hi yomi-tsutsu</i> | 5 wird die Liebste gewiß mich
erwarten, |
| 5 <i>imo maturamu so.</i> | 4 zählend die Monde, zählend die Tage. |

Obiges [Gedicht] wurde von Ohotomo no sukune Yakamochi verfaßt, als er in der Nacht des 20. Tages des 3. Monats (21. April 748) plötzlich von Liebessehnsucht ergriffen wurde.

H II

- V. 2 *motona*, ein veraltetes Adverb: „vergebens“, hier etwa = „in wesenlosem Scheine“, „zum Schein“.
- V. 4 *tada ni* „unmittelbar, persönlich, in Wirklichkeit“, Gegensatz zu *motona*. Statt *araneba* möchten einige Erklärer *ahaneba* „da nicht (in Wirklichkeit) zusammenkommen“ lesen.
- V. 5 *kohi-yamu* 4 intr. „Sehnsucht hört auf“. *yamazu-keri* ist ältere Ausdrucksweise für späteres *yamazari-keri*.

H III

- V. 2 *ki-henarite* s. XVII 75 V. 22.

Kommentar

Zu V. 17 ff. Seit dem Tage, wo wir uns trennten und ich hierher kam, d. i. seit dem 7. Monate des vorvorigen Jahres 746, bis jetzt zum 3. Monat dieses Jahres, wo die Frühlingsblumen bereits verwelkt sind. *toshi* in V. 20 ist also pluralisch zu verstehen.

Zu V. 26 s. Kommentar zu XVII 70 V. 31/32.

Zu V. 33—38 vgl. das Tanka Yakamochi's VI 95 (1036):

seki nakuba kaheri ni dani mo uchi-yukite
imo ga ta-makura makite ne-mashi wo

„Wenn (hier, d. i. in Fuha) kein Sperrtor wäre, so würde ich, wenn auch nur in der Weise einer vorläufigen Rückkehr (R. am selben Tag) gehen und den Arm der Liebsten zum Kopfkissen um meinen Hals geschlungen schlafen.“

Zu V. 41: Gemeint ist hier das Sperrtor *Arachi no seki* zwischen den Provinzen *Etchū* und *Afumi*, also nicht dasselbe wie im oben zitierten Tanka.

V. 43: Der „Ausweg“, *yoshi*, deutet wohl schon auf die im 5. Monat erfolgende Reise Yakamochi's mit dem Steuerbuch nach der Residenz, und der in V. 46 genannte „Monat, wo die Kuckucke kommen und rufen werden“ ist eben auch dieser 5. Monat.

V. 49: Name eines blühenden Strauches mit weißen Blüten, *Deutzia scabra*. Wird nie allein, sondern nur in der Verbindung *u-no-hana* „*Deutzia-Blume*“ gebraucht.

V. 53: *Afumi* (spr. Ōmi), Provinz in welcher der Biwa-See liegt. Bei der Reise der Beamten zwischen Nara und *Etchū* wurde ein Teil des Weges zu Schiff über den Biwa-See zurückgelegt.

V. 57: *nuye-tori*, ein Vogel, von dem man sagt, daß er mit wehmütig klagender Stimme nach seinem Weibchen schreit.

Zu V. 62: Man befragt das Abendorakel *yufu-ke* 夕占, indem man sich am Abend draußen vor das Tor stellt und Worte, die man zufällig von Vorübergehenden auffängt, als Antwort auf die im Geiste gestellte Frage sich deutet.

Nr. 10. XVII 82 (3985)

*Futagami-yama no uta*¹ *hitotsu*

Ein Gedicht über den Berg Futagami

(Dieser Berg liegt im Distrikt Imidzu²)

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1 <i>Imidzu-gaha</i> | 1 Der vom Imidzu-Fluß |
| 2 <i>i-yuki megureru</i> | 2 rings umströmte |
| 3 <i>tama-kushige</i> | 3 [wie der Deckel] eines Juwe- |
| | lenkästchens [schöne] |
| 4 <i>Futa-gami-yama ha</i> | 4 Berg Futagami: — |
| 5 <i>haru-hana no</i> | 5 Wenn man zur Zeit, wo die Früh- |
| | lingsblumen |
| 6 <i>sakeru sakari ni</i> | 6 zur vollen Blüte erblüht sind, |
| 7 <i>aki no ha no</i> | 7 oder zur Frist, wo die Herbstblätter |
| 8 <i>nihoheru toki ni</i> | 8 die bunte Farbenpracht angenommen |
| 9 <i>ide-tachite</i> | 9 ins Freie hinaustritt (haben, |
| 10 <i>furi-sake-mireba</i> | 10 und aus der Ferne den Blick [über |
| | den Berg] schweifen läßt, |
| 11 <i>kamu-kara ya</i> | 11 ist es da seiner Göttlichkeit halber, |
| 12 <i>sokoba tafutoki</i> | 12 daß er so sehr Ehrfurcht gebietend |
| | erscheint, |
| 13 <i>yama-kara ya</i> | 13 oder ist es um seiner Berges[schön- |
| | heit] willen, |
| 14 <i>mi ga hoshikaramu</i> | 14 daß man ihn [immerfort] anzusehen |
| | begehrt? |
| 15 <i>sume-kami no</i> | 18 Wie an der rauhen Küste des Vor- |
| | gebirges |

1 Für *uta* steht hier das chinesische Zeichen 賦 *fu*, welches eine bestimmte Art chinesischen Langgedichtes bezeichnet, hier also = *naga-uta*.

2 Urglosse zur Überschrift, die vielleicht schon vom Dichter und Kompilator der Sammlung hinzugefügt ist. Ähnliche Glossen zu den Überschriften s. XVII 86 und XVII 93. V. 2 *i-* s. III 204 H I V. 4.

V. 7 *aki no ha* d. i. die im Herbst buntgefärbten Blätter, *kōyō*, *momiji*. V. 10 s. XVII 79 V. 52.

V. 11 *Z kamu-gara ya*, aber die Lesung ohne *Nigori* ist wohl vorzuziehen. *kara* ist ein Nomen, Bed. „Grund, Ursache“; im Komp. „aus Ursache, von ... wegen“. *ya* ist Fragepartikel: ist es deshalb weil ... ist?

V. 12 *sokoba* = *kokoda*, Bed. wie modernes *taisō* „sehr“.

V. 14 *mi ga hoshi* des Anblicks beghrend (*hoshi* Adj.) in Bed. = *natsukashi*.

V. 15 *sume-gami* „souveräne, erhabene Gottheit“, d. h. die Gottheit des Berges, d. h. der Berg selber.

- | | |
|-------------------------------|---|
| 16 <i>suso-mi no yama no</i> | 17 von Shibutani |
| 17 <i>Shibutani no</i> | 16 an den Bergen der Fußumgebung |
| 18 <i>saki no ariso ni</i> | 15 des erhaben-göttlichen [Berges] |
| 19 <i>asa-nagi ni</i> | 19 bei der Morgenstille |
| 20 <i>yosuru shira-nami</i> | 20 [unaufhörlich] die weißen Wogen
heranrollen, |
| 21 <i>yufu-nagi ni</i> | 21 wie bei der Abendwindstille |
| 22 <i>michi-kuru shiho no</i> | 22 [unaufhörlich] die Flut zur vollen
Höhe anschwillt, |
| 23 <i>viya-mashi ni</i> | 23 so immer mehr und mehr |
| 24 <i>tayuru koto naku</i> | 24 unaufhörlich |
| 25 <i>inishihe yu</i> | 25 seit den ältesten Zeiten |
| 26 <i>ima no wotsutsu ni</i> | 26 bis zum heutigen Tage |
| 27 <i>kaku shi koso</i> | 27 in ganz derselben Weise fürwahr |
| 28 <i>miru hito goto ni</i> | 28 wird ein jeder, der [ihn] erschaute, |
| 29 <i>kakete shinuhami.</i> | 29 in herzlicher Liebe ihn bewundert
haben. |

XVII 82: 2 Hanka

H I (3986)

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1 <i>Shibutani no</i> | 4 Immer dichter und dichter |
| 2 <i>saki no ariso ni</i> | 3 wie die Wogen, die heranrollen |
| 3 <i>yosuru nami</i> | 2 an die rauhe Küste des Vorgebirges |
| 4 <i>iya-shiku-shiku ni</i> | 1 Shibutani, |
| 5 <i>inishihe omohoyu.</i> | 5 kommen mir die Gedanken an ver-
gangene Zeiten. |

H II (3987)

- | | |
|------------------------------|--|
| 1 <i>Tama-kushige</i> | 5 Gekommen ist die Zeit, |
| 2 <i>Futagami-yama ni</i> | 4 die lieblich ist von den Stimmen |
| 3 <i>naku tori no</i> | 3 der Vögel, die da singen |
| 4 <i>kowe no kohishiki</i> | 1 auf dem [wie der Deckel] eines
Juwelenkästchens [schönen] |
| 5 <i>toki ha ki ni keru.</i> | 2 Berge Futagami. |

V. 16 *susomi* = *fumoto* „Fuß (eines Berges)“; aus *suso* „Saum, Schleppe“ und *mi* „Umgebung“. V. 18 *ariso* < *ara iso*.

V. 25 *inishi-he* attrib. Prät. von *inu* (unregm. Konj.; *inuru*, *ini*, *ina*) und *he*. *yu* = *yori*. V. 26 *wotsutsu* = *utsutsu*.

V. 29 S, Z *kakete shinubame*; Shin *shinubahe* als sogenannte verlängerte Form, statt *shinube*. *shinubu* „gern gedenken; bewundern“. *kakete* steht im Sinn von *kokoro ni kakete*, *omohi wo kakete*.

Obiges [Gedicht] wurde von Ohotomo no sukune Yakamochi am 30. des 3. Monats (1. Mai 748) in poetischer Stimmung verfaßt.

Kommentar

V. 1. Imidzu-gawa, ein Fluß, der in Hida entspringt, wo er Shira-gawa genannt wird, die Provinz Etchū durchquert und sich bei Fushiki ins Meer ergießt. Er wird auch Shō-gawa genannt; ein anderer alter Name war Wo-kami-gawa „Manngott-Fluß“. Seine Länge beträgt 219 km.

V. 4. Futa-gami-yama „Zwei-Gipfel-Berg“, ein etwa 300 m hoher schöngestalteter Berg, der 1 Ri südwestlich von der jetzigen Stadt Fushiki in der nördlichen Gegend von Takaoka-shi aufragt. Im Volksmund heißt er Etchū-Fuji „der Fuji-Berg von Etchū“. Jeder ansehnlichere Berg ist nach japanischem Volksglauben Sitz einer Gottheit, einer Berggottheit, sei es daß der Gottheit daselbst ein besonderer Schrein für ihre Verehrung errichtet ist oder nicht; weiterhin wird der Berg selber mit der dort wohnenden Gottheit identifiziert, wie in V. 15, wo der Futagami-Berg schlechthin als *sume-gami* „erhabene Gottheit“ bezeichnet ist. Das Gleiche gilt von Flüssen, Seen, mächtigen Bäumen, großen Felsblöcken usw. Man vergleiche die ähnlichen Vorstellungen in der griechischen und römischen Mythe und Dichtung. Keichū zitiert eine Stelle aus dem Shoku-Nihongi, nach der im 12. Monat des 11. Jahres Hōki (780) in der Provinz Etchū der Gottheit des Futagami-yama im Distrikt Imidzu und der Gottheit des Takase-yama im Distrikt Tonami der *jū-go-i no ge* (untere 5. Rang 2. Klasse) verliehen wurde. Zu solchen Rangverleihungen an Götter siehe F.N. Bd. III p. 245 Anm. Auf dem Futagami-Berge liegt ein Schrein, der Imidzu-jinja, welcher dem Berggott Futagami no kami geweiht ist. Er ist ein sog. *taisha* „großer Schrein“. Im 8. Jahre Meiji (1875) wurde er offiziell nach Takaoka im selben Distrikt verlegt, aber die alte Tempelhalle (*shaden*) auf dem Berg ist noch erhalten und gilt als *bunsha* „Zweigschrein“.

V. 11 und 13. *kamu-kara ya, yama-kara ya*; vgl. M II 108 (Gedicht Hitomaro's), V. 3 und 5: *kuni-kara ka, kami-kara ka* „ist es wegen der [herrlichen] Landes[-Gestaltung]? ist es wegen

der göttlichen [Eigenschaften oder Ursprungs u. dgl. ?]“ Bei Hitomaro wird dies vom Lande Sanuki gesagt, wie hier vom Futagami-Berge. Die Verse 11—14 unseres Gedichtes sind offenbar den Versen 11—14 des Nagauta VI 1 (907) von Kane-mura (gedichtet im Jahre 723) nachgebildet: *Kamu-kara ka tafutokaruramu kuni kara ka migahoshikaramu*.

V. 17. Shibutani, im Distrikt Imidzu, an der Nordseite des Futagami gelegen. Von dort Aussicht auf das *hokkai*, die jap. Nordsee.

V. 15 ff. Die 8 Verse 15—22 (*sume-gami no . . . michi-kuru shiho no*) sind *Jo* zu V. 23.

HI V. 1—3 sind *Jo* zu V. 4. Welche Vorgänge in „vergangenen Zeiten“ dem Dichter vorschweben — er spricht davon schon im Hauptgedicht V. 25 — ist nicht ersichtlich.

HI V. 3. Unter den *naku tori* muß man wohl Kuckucke verstehen.

Nr 11. XVII 86 (3991)

*Fuse no midzu-umi ni asoberu uta*¹ *hitotsu mata mizika-uta*

Ein Gedicht nebst Kurzgedicht, als wir auf dem
Fuse-See uns vergnügten

(Dieser See liegt beim Dorfe Furuye im Distrikt Imidzu¹)

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1 <i>Mono-no-fu no</i> | 3 [Wir] gleichgesinnten Kameraden |
| 2 <i>yaso tomo-no-wo no</i> | 2 aus den achtzig Gefolgsmannen |
| 3 <i>omofu dochi</i> | 1 der Kriegergeschlechter [im Dienste des Kaisers] — |
| 4 <i>kokoro yaramu to</i> | 4 zur Erheiterung unserer Gemüter |
| 5 <i>uma namete</i> | 5 stellten wir die Pferde Seite an Seite |
| 6 <i>uchi-kuchi-buri no</i> | 10 und umritten das Vorgebirge |

1 賦 *fu*; vgl. XVII 82.

2 Urglosse.

V. 1 Shin nimmt hier *mononofu no* ohne ersichtlichen Grund nicht als Makura-Kotoba, wohl aber tut er dies III 211 V. 5 in derselben Verbindung.

V. 3 *dochi* s. XVII 75 V. 39.

V. 5 *namete* von *namu 2e = narabu 2e* „neben einander stellen, reihenweise aufstellen“.

V. 6 *uchi-kuchi-buri no = wochi-kochi-buri no*, von Keichū mit *mono no wochi kochi ni fure-sawaru* interpretiert. Etymologisch betrachtet

- | | |
|-----------------------------|--|
| 7 <i>shira-nami no</i> | 9 von Shibutani, |
| 8 <i>ariso ni yosuru</i> | 6 wo die bald hier bald da aufsteigenden |
| 9 <i>Shibutani no</i> | 7 weißen Wogen |
| 10 <i>saki ta-motohori</i> | 8 an das wilde Felsengestade heranzurollen. |
| 11 <i>Matsudaye no</i> | 11 Als wir dann an Matsudaye's |
| 12 <i>naga-hama sugite</i> | 12 langem Strande vorbeigekommen waren, |
| 13 <i>Unahi-gaha</i> | 14 ließen wir an all den klaren Stromschnellen |
| 14 <i>kiyoki se-goto ni</i> | 13 des Unahi Flusses |
| 15 <i>u-kaha tachi</i> | 15 ein Kormoranfischen veranstalten, |
| 16 <i>ka yuki kaku yuki</i> | 16 und bald hier, bald dort hinreitend |
| 17 <i>mitsuredomo</i> | 17 schauten wir zu. Aber |
| 18 <i>soko mo akani to</i> | 18 auch damit noch nicht ganz zufriedengestellt, |
| 19 <i>Fuse no umi ni</i> | 19 lassen wir auf dem Fuse-See |
| 20 <i>fune uke-suwete</i> | 20 ein Boot zu Wasser, |
| 21 <i>oki-he kogi</i> | 21 und, bald auf die weite Fläche hinausrudern, |

muß *buri* (nigoriert aus *furi*) entweder die Stammform (von *furu* 4) sein, oder das Nomen *furi* „Gestalt“, „Aussehen“ wie in *eda-buri* „Zweigform“, *mi-buri* „Stellung“, „Geste“, *hisashi-buri* (*hisashi-buri de* „seit langer Zeit“) usw.

- V. 8 *ariso* < *ara iso*.
- V. 10 *ta-motohori* (*ta-* Präfix) ungefähr = *meguru*, *mawaru* „umwandern, herumwandern“, im Hepburn Wörterbuch „to go hither and thither, to walk up and down“.
- V. 13 S, Z, Shin *Unabi-gaha*.
- V. 15 Shin *ugaha tachi*. Statt *u-kaha* findet sich auch *u-kahi* „Kormoranhaltung oder Pflege“.
- V. 17 *mitsuredomo* „obwohl wir gesehen haben“ (Konzessiv des Präteritums).
- V. 18 *soko* = *sore*, nimmt Bezug auf das Kormoranfischen. *akani* von *aku* „befriedigt sein“, *ni* (*nu*, *nuru*) Neg. Suffix an den Neg.-Stamm, also *akani* negativer Adverbialis, = *akade*.
- V. 20 *uke-suwete* aus *uku* (2e) „schwimmen lassen“, *-suu* (2e) „hinsetzen“, gleichbedeutend mit *ukabu*.
- V. 21 *oki* bedeutet beim Meer „die offene See, die hohe See“, bei einem Binnensee „die mittlere tiefe Wasserfläche“ des Sees. In beiden Fällen steht es im Gegensatz zu *he* „[Ufer]seite“ im Sinne von „das

- | | |
|------------------------------|--|
| 22 <i>he ni kogi mireba</i> | 22 bald am Ufer entlang rudern,
halten wir Umschau. |
| 23 <i>nagisa ni ha</i> | 23 Da bemerken wir, daß am Rande
der Brandung |
| 24 <i>aji-mura sawaki</i> | 24 Krickenten-Schwärme lärmen |
| 25 <i>shima-mi ni ha</i> | 25 und auf dem Inselumkreis |
| 26 <i>konure hana saki</i> | 26 die Baumwipfel in Blüte stehen. |
| 27 <i>kokobaku mo</i> | 27 O, wie überwältigend |
| 28 <i>mi no sayakeki ka.</i> | 28 heiter ist [dieser] Anblick! |
| 29 <i>tama-kushige</i> | 29 Den Ranken des auf dem Schmuck-
kastenartigen |
| 30 <i>Futagami-yama ni</i> | 30 Futagami-Berge |
| 31 <i>hafu tsuta no</i> | 31 kriechenden Efeu gleich, |
| 32 <i>yuki ha wakarezu</i> | 32 [zusammen]gehend und nimmer uns
trennend, |
| 33 <i>ari-gayohi</i> | 33 lasset uns immer wieder hierher-
kommen und |
| 34 <i>iya-toshi no ha</i> | 34 von Jahr zu Jahr immer mehr |
| 35 <i>omofu dochi</i> | 35 [als] gleichgesinnte Kameraden |
| 36 <i>kaku shi asobamu</i> | 36 uns auf dieselbe Weise vergnügen |
| 37 <i>ima mo miru goto.</i> | 37 wie schon jetzt wir es sehn! |

XVII 86: Hanka (3992)

- I *Fuse no umi no* 2 Die weißen Wogen auf der weiten
Fläche

flache Wasser“ oder „der Wasserstreifen in unmittelbarer Nähe des Ufers“. Sogar bei Flüssen spricht man seltsamerweise von *oki* im Sinne von „das tiefere Wasser in der Mitte des Flusses“.

- V. 24 S, Z usw. *sawagi. aji-mura* „Adschi-Schar“ = *aji-kamo no mure*.
 V. 25 Z *shima-ma ni ha* „im Inselraum“, „im Raum zwischen den Inseln“.
 V. 26 *konure* s. XVII 67 V. 48. Hinter *konure* ist die Postposition *ni* zu ergänzen, also wörtlich: an den B. sind die Blüten aufgeblüht. Shin will unter *hana* Fujiblüten verstehen.
 V. 31 *hafu* ist mit dem vorhergehenden *Futagami-yama ni* als örtlichem Objekt zu verbinden. V. 29—31 zusammen bilden ein *Jo* zu V. 32.
 V. 32 Entweder ist *ha* zwischen die beiden Glieder des Komp. *yuki-wakaru* „gehend sich trennen“ gestellt, oder es ist zu konstruieren: [tagai ni] *yuki wakaruru koto naku shite*, wie Shin vorschlägt. In beiden Fällen kommt für *yuki ha wakarezu* die Bed. „ohne sich von einander zu trennen“ heraus.

- | | |
|------------------------------|---|
| 2 <i>oki tsu shira-nami</i> | 1 des Fuse-Sees |
| 3 <i>ari-gayohi</i> | 3 wollen wir, indem wir immer wieder dorthin gehen, |
| 4 <i>iya toshi no ha ni</i> | 4 Jahr für Jahr |
| 5 <i>mitsutsu shinuhamu.</i> | 5 betrachten und bewundern. |

Obiges [Gedicht] wurde vom Statthalter Ohotomo no sukune Yakamochi verfaßt. Am 24. Tage des 4. Monats¹ (= 26. Mai 748).

Kommentar

Das Gedicht war an Ikenushi gerichtet, der es am 26. Tage des 4. Monats im 20. Jahre Tempyō (748) durch ein Langgedicht erwiderte.

V. 9. Shibutani s. Kommentar zu XVII 82.

V. 11. Matsudaye, Ort und Bucht im Distrikt Imidzu in der Provinz Etchū.

V. 13. Unahi-gawa, Fluß beim Flecken Una im Distrikt Imidzu.

Die Verse 13, 14 u. 15 sollen nach Kogi's Auffassung *Jo* zu V. 16 sein, was jedoch kaum der Fall sein dürfte.

V. 19. Der *Fuse*-See hat jetzt einen Umfang von etwa 1 Ri, war aber in alter Zeit eine viel größere Wasserfläche.

V. 30. Futagami-yama s. Kommentar zu XVII 82.

V. 24. *aji* = *aji-kamo*, bebrillte Krickente, *Anas formosa*, auch *tomoe-kamo* genannt. Der Körper ist ähnlich dem der Wildenten, aber kleiner. Die Flügel sind aschfarbig, die Brust ist gelb-rötlich mit schwarzen Punkten.

Nr 12. XVII 93 (4000)

*Tachi-yama no uta*² *hitotsu mata mizika-uta*

Ein Gedicht über den Berg Tachi-yama; nebst Kurzgedichten

H

V. 5 S, Z *mitsutsu shinuhamu.*

¹ Anmerkung zur Nachschrift, wohl schon von *Yakamochi* hinzugefügt.

² *fu* 賦.

(*Kono yama ha Nihikaha no kohori ni ari.* Dieser Berg liegt im Distrikt Nihikaha¹)

- | | |
|------------------------------|---|
| 1 <i>Ama-zakaru</i> | 4 Überall im Lande |
| 2 <i>hina ni na kakasu</i> | 3 Koshi-no-naka |
| 3 <i>Koshi no naka</i> | 1 das in himmelfernen |
| 4 <i>kunuchi koto-goto</i> | 2 ländlichen Gegenden [seinen wohl-
bekannten] Namen trägt, |
| 5 <i>yama ha shi mo</i> | 5 gibt es der Berge zwar |
| 6 <i>shizi ni aredomo</i> | 6 gar viele dicht beieinander, |
| 7 <i>kaha ha shi mo</i> | 7 die Flüsse auch |
| 8 <i>saha ni yukedomo</i> | 8 fließen zwar in Menge dahin; aber |
| 9 <i>sume-kami no</i> | (20) die Erinnerung daran, wie
9 auf diesem von der Herrscher-
Gottheit |
| 10 <i>ushi-haki-imasu</i> | 10 in Besitz gehaltenen |
| 11 <i>Nihikaha no</i> | 12 Berge Tachi-yama |
| 12 <i>sono Tachi-yama ni</i> | 11 des Nihi-kaha[-Gebiets] |
| 13 <i>toko-natsu ni</i> | 13 den ganzen Sommer über |
| 14 <i>yuki furi-shikite</i> | 14 der Schnee fortwährend fällt,
(20) und die Erinnerung, wie |

1 Urglosse.

- V. 2 *na kakasu* „den Namen führen“. *kakasu* = Höfl. Kausativ von *kaku* 'ze (*kakeru*). *na kakasu* ist Attribut zu *Koshi-no-naka*.
- V. 3 *Koshi-no-naka* = *Koshi no Michi no naka*, Koshi's Zentrum, Zentral-provinz, d. i. Etchū.
- V. 4 *kunuchi* < *kuni uchi*. *kunuchi koto-goto* „im Lande allerorts“.
- V. 6 *shizi ni* = *shigeke* „dicht, in Fülle, in Menge“, wie *saha ni* in V. 8.
- V. 9 *sume-gami* der das ganze Berggebiet „beherrschende Gott“.
- V. 10 *ushi* = *nushi* „Herr, Besitzer“; *haki* von *haku* „besitzen“, eigentl. um-
gürtet tragen (wie z. B. ein Schwert); *imasu* „sein, weilen, wohnen,
sitzen“.
- V. 13 *toko-natsu* nach *Keichū* = *hisashiku nodoka* „ständig heiter“, nach
Kopfnote der Yūhōdō-Ausgabe = *tokoshinahe ni* „beständig, ewig“.
Ich interpretiere *toko* = „ständig, ewig“, *natsu* „Sommer“, und
die ganze Phrase *toko-natsu ni* = „den ganzen Sommer über“ oder:
„sogar im Sommer“ (vgl. K. Fl. Kokinshū Wb). So auch Shin: =
natsu-jū.
- V. 14 *furi-shikite* von *furi-shiku* = *tsuzukete furu* „fortwährend fallen“,
oder „dicht fallen, fallen und den Boden bedecken“. Shin emendiert
in *furi-okite* nach Analogie von Hanka I, Vers 2.

15 <i>obaseru</i>	15 von des [Berg-]umgürtenden
16 <i>Katakahi-gaha no</i>	16 Kata-kahi-Flusses
17 <i>kiyoki se ni</i>	17 klarer Strömung
18 <i>asa-yohi-goto ni</i>	18 jeden Morgen und Abend
19 <i>tatsu kiri no</i>	19 der aufsteigende Nebel [schwebt] —
20 <i>omohi-sugime ya.</i>	20 wie sollte ich [das alles] an meinem Sinn vorübergehen lassen?!
21 <i>ari-gayohi</i>	21 [Vielmehr] werde ich öfters hingehen,
22 <i>iya toshi-no-ha ni</i>	22 in jedem Jahr immer mehr,
23 <i>yoso nomi mo</i>	23 und indem ich, wenn auch nur flüchtig,
24 <i>furi-sake mi-tsutsu</i>	24 [dieses herrliche Landschaftsbild] aus der Ferne betrachte,
25 <i>yorodzu-yo no</i>	25 werde ich es für viele Geschlechter
26 <i>katarahi-gusa to</i>	26 zum Gegenstand meiner Rede nehmen
27 <i>imada minu</i>	27 und auch denen, die es [selber] noch nicht gesehen haben,
28 <i>hito ni mo tsugemu.</i>	28 davon erzählen.
29 <i>oto nomi mo</i>	29 Damit sie, wenn sie auch nur dem Gerüchte nach,
30 <i>na nomi mo kikite</i>	30 nur dem Namen nach davon hören,
31 <i>tomoshiburu gane.</i>	31 mit Bewunderung dafür erfüllt seien.

V. 15 *obaseru* attrib. Prät. des Kausativs von *obu* 4 = *obi to seru* „zum Gürtel gemacht oder dienend“. Der bildliche Ausdruck wird im M von Flüssen, die einen Ort umfließen, wiederholt gebraucht.

V. 20 *omohi-sugime* von *omohi-sugu* 2e „vergessen“, „das Denken an etwas vernachlässigen“. *sugime* rhetorische Futurform vor *ya*.

V. 22 *toshi-no-ha* „jedes Jahr“. *ha* = jeder (s. Chamb. u. Uyeda, *Vocabulary of the most ancient words*, T. A. S. J. vol. XVI). Vgl. auch XVII 73 V. 30.

V. 26 *katarahi-gusa* = *katarahi-tane* „Gegenstand der Rede“; *to* „als, zum Zwecke von“.

V. 31 *gane* = *gani* s. VIII 87 V. 7, Bed. fast wie *-beku* oder *tame ni* „damit, auf daß (sein) könnte“. Nach K wäre *tomoshiburu gane* = *urayama-shigaru tame ni*. Rg erklärt *tomoshibu* mit *medzurashigaru*, Shin aber mit *yukashigaru*, etwa: mit Liebe und Bewunderung (für die Landschaft) erfüllt sein.

XVII 93: 2 Hanka

H I (4001)

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1 <i>Tachi-yama ni</i> | 1 An dem auf dem Berg Tachi-yama |
| 2 <i>furi-okeru yuki wo</i> | 2 gefallenen und liegen gebliebenen Schnee, — |
| 3 <i>toko-natsu ni</i> | 3 wenn ich ihn auch ohne Unterlaß |
| 4 <i>miredomo akazu.</i> | 4 ansehe, kann ich nie mich satt sehen. |
| 5 <i>kamu-nagara narashi.</i> | 5 Das muß wohl um der Göttlichkeit [des Berges] willen sein. |

H II (4002)

- | | |
|----------------------------|---|
| 1 <i>Katakahi no</i> | 3 [So unaufhörlich] wie das fließende Wasser |
| 2 <i>kaha no se kiyoku</i> | 2 der klaren Strömung des Flusses |
| 3 <i>yuku midzu no</i> | 1 Katakahi [dahinströmt], |
| 4 <i>tayuru koto naku</i> | 4 so unaufhörlich |
| 5 <i>ari-gayohi mimu.</i> | 5 werde ich [diese Landschaft] aufsuchen und anschauen. |

Von Ohotomo no sukune Yakamochi am 27. Tage des 4. Monats verfaßt (29. Mai 748).

Kommentar

Das Gedicht ist an Ikenushi gerichtet, der es am 28. Tage des 4. Monats Tempyō 20 (748) durch ein Langgedicht erwiderte.

V. 2 bereitet Schwierigkeiten. Die Erklärer sind nicht einig, ob man *na kakasu* auf Koshi-no-naka in V. 3 oder auf Tachi-yama in V. 12 beziehen soll. In beiden Fällen ergibt sich guter Sinn. Man muß daher interpretieren entweder a) das Land Koshi-Mitte, d. i. Etchū, dem man [mit Recht] diesen Namen gibt (weil es der mittlere Teil von Koshi ist), oder b) der Tachi-yama, dem man [mit Recht] den Namen „Rage-Berg“, „hochaufragender Berg“ gibt (wegen seiner imposanten Höhe). Ich habe erstere Auffassung wegen des unmittelbaren Zusammenschlusses der Verse vorgezogen, während sonst zwischen den zusammengehörenden Wörtern eine Kluft von 9 Versen liegen würde. *Hina ni* ist Objekt zu *na [wo] kakasu*. *Kakasu* wird

H I

- V. 5 Kō, Rg, S, Shin, Chō *kamu-kara* bzw. *kamu-gara narashi*, Z *kamu-nagara-rashi*.

übrigens auch mit der Bedeutung „anspielen (auf)“ gebraucht, so in Hitomaro's Elegie auf den Tod der Prinzessin Asuka II 101 (196) V. 70/71: *mi-na ni kakaseru Asuka-gaha*.

V. 5/6 u. 7/8 doppelzeiliger Parallelismus membrorum.

Zu V. 10 vgl. Okura's Gedicht V 87 (894) V. 33—36:

kamu-dzumari ushi-haki imasu
moro-moro no oho-mi-kami-tachi.

V. 11/12. Tachi-yama 立山, heute Tate-yama geheißen, ein Berg im östlichen Etchū, in dem großen Distrikt Niikawa, der die östliche Hälfte von Etchū bildete und später in drei Distrikte: Ober-, Mittel- und Unter-Niikawa eingeteilt wurde. Er hat eine Höhe von 2800 m. Auf seinem Gipfel befindet sich der Schinteschrein *Wo-yama jinja*, der 701 erbaut und dem *Wo-yama no Kami* alias *Nihikawa no Kami* geweiht ist. Diese Gottheit ist identisch mit dem männlichen Part des Schöpferpaares, *Izanagi no Mikoto*.

V. 16. Der *Kata-gahi*-Fluß entspringt auf dem *Tachi-yama*, fließt am Fuß des Berges hin, durch den Distrikt Unter-Niikawa und mündet in die Nordsee.

V. 19. K nimmt *tatsu kiri no* als Jo zu *omohi-sugime* in V. 26 (andere sogar V. 15—19 als Jo). Dann wäre damit der Sinn verbunden: „sollte ich diese schöne Landschaft an meinen Sinnen so flüchtig vorübergehen lassen, wie der Nebel dort schnell verschwindet?!“ Das ist jedoch unnützerweise gekünstelt; auch stört es die Satzkonstruktion, wenn *tatsu kiri no* bloß Jo wäre und als überschüssiges Element auch ausgeschaltet werden könnte.

V. 21 u. 22 finden sich auch, allerdings durch einige Verse getrennt, im Fuse-See-Lied XIX 34 V. 22 bzw. 27. Solche Selbstentlehnungen sind eine Eigentümlichkeit *Yakamochi*'s.

V. 29/30 *oto nomi mo na nomi mo* s. Hitomaro's Elegie II 101, V. 65/66.

Zu Hanka I. K konstruiert die Versfolge 1, 3, 2, 4, 5, nimmt also *toko-natsu ni* als Adverb zu *furi-okeru* anstatt zu *miredo*. Das ist gegen den korrekten Sprachgebrauch und ist auch dem Sinn nach keine Verbesserung, sondern eher das Gegenteil.

H II V. 1—3 sind Jo zu V. 4. *kiyoku* ist selbstverständlich Adverb zu *yuku* [fließen“].

Nr 13. XVII 95 (4006)

*Miyako ni mawiramu koto yaya chikaku kanashimi no kokoro
harahi-gatakute omohi wo noburu uta hitotsu mata mizika-uta
hitotsu*

Ein Gedicht, worin die Gedanken geäußert sind, als der Zeitpunkt immer näherrückt, wo [der Dichter] sich zur Hauptstadt begeben soll und er seine schwer-mütigen Gedanken nicht bannen kann; nebst einem Kurzgedicht

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1 <i>Kaki-kazofu</i> | 1 Von den auf dem [doppelt] zu zählenden |
| 2 <i>Futagami-yama ni</i> | 2 Doppel-Gipfel-Berge |
| 3 <i>kamu-sabite</i> | 3 in göttlicher Ehrwürdigkeit |
| 4 <i>tateru tsuga no ki</i> | 4 stehenden Tsuga-Bäumen |
| 5 <i>moto mo ye mo</i> | 5 sind sowohl die Stämme als die Zweige |
| 6 <i>oyaji tokiha ni</i> | 6 gleicherweise von ewiger Dauer. — [Indem ich denke, daß es auch mit uns beiden so ist] |
| 7 <i>hashiki yo shi</i> | 7 pflege ich mit dir, meinem so lieben |
| 8 <i>waga se no kimi wo</i> | 8 brüderlichen Herrn, |
| 9 <i>asa sarazu</i> | 9 jeden Morgen ohne Ausnahme |
| 10 <i>ahite koto-dohi</i> | 10 mich zu treffen und mich zu unterhalten, |
| 11 <i>yufu sareba</i> | 11 und, wenn der Abend naht, |
| 12 <i>te tadzusaharite</i> | 12 Hand in Hand |
| 13 <i>Imidzu-gaha</i> | 13 nach des Imidzu-Stroms |
| 14 <i>kiyoki kafuchi ni</i> | 14 heiteren Flußlandschaft |

V. 3 *kamu-sabite* von *kamu-sabu* „göttlich alt werden, in göttlicher Haltung (oder Würde, Majestät, Ehrwürdigkeit, Aussehen usw.) dastehen (sich zeigen usw.)“. Entsprechende Zusammensetzungen mit *sabu* sind: *shimi-sabi* „in üppiger Würde“ (I 38, V. 18), *yama-sabi* (ibidem V. 24) „in Bergeswürde“.

V. 6 *tokiha* < *toko* „ewig“, *iha* „Felsen“: „ewig unveränderlich“. *ni* = *nite*.

V. 9 *sarazu* adverbial gebrauchte Negativform von *saru* „vermeiden“. K faßt es als Kontraktion von *shi arazu* auf. *asa sarazu* „keinen Morgen ausgenommen, jeden Morgen“.

V. 11 s. XVII 70 V. 33.

- | | |
|--------------------------------|---|
| 15 <i>ide-tachite</i> | 15 hinaus zu schreiten. |
| 16 <i>waga tachi-mireba</i> | 16 Wenn wir dort stehen und Umschau halten, |
| 17 <i>ayu no kaze</i> | 17 [bemerken wir, daß] wegen des Ostwindes |
| 18 <i>itaku shi fukeba</i> | 18 heftigem Wehen |
| 19 <i>minato ni ha</i> | 19 in der Flußmündung |
| 20 <i>shira-nami takami</i> | 20 die weißen Wogen hochgehen |
| 21 <i>tsuma yobu to</i> | 21 und, um ihre Weibchen zu rufen, |
| 22 <i>su-dori ha sawaku.</i> | 22 die Strandvögel im Schilfrohr lärlärmen. |
| 23 <i>ashi karu to</i> | 26 Laut [auch] ertönt das Knarren der Ruder |
| 24 <i>ama no wo-bune ha</i> | 24 der Fischerschifflein, |
| 25 <i>iri-ye kogu</i> | 25 die in der Bucht dahinrudern, |
| 26 <i>kaji no oto takashi.</i> | 23 um das Schilfrohr zu schneiden. |
| 27 <i>soko wo shi mo</i> | 27 Während ich, dies [alles] |
| 28 <i>aya ni tomoshimi</i> | 28 ob seiner wundersamen Schönheit willen |
| 29 <i>shinuhi-tsutsu</i> | 29 bewundernd, |
| 30 <i>asobu sakari wo</i> | 30 mich auf dem Höhepunkt des Vergnügens befinde, |
| 31 <i>sumeroki no</i> | 31 muß ich, da dies des Allherrschers |
| 32 <i>wosu kuni nareba</i> | 32 als Eigenland regiertes Land ist, |
| 33 <i>mi-koto mochi</i> | 33 auf erhabenen Befehl |
| 34 <i>tachi-wakarenaba</i> | 34 aufbrechen und mich [von Dir] trennen. |
| 35 <i>okure-taru</i> | 35 Dir, der Du hier zurückbleibst, |

V. 22 S, Z *sawagu*.

V. 25 *iriye* ist lokales Objekt zu *kogu*: „in der Bucht rudern“.

V. 27 *soko* = *sore*.

V. 29 S, Z, Shin usw. *shinubi-tsutsu*.

V. 32 *wosu kuni*, ein in den *Norito* und *Semmyō* sehr häufig vorkommender Ausdruck, bedeutet „Eigenland“, „zu eigen besessenes Land“, „in eigener Person regiertes Land“.

V. 34 *tachi-wakarenaba* „wenn ich nach dem Aufbruch mich entfernt habe“.

V. 35 *okure-taru* aus *okuru* (2e) „hinter jem. zurückbleiben“. *-taru* flektiertes Suffix (*taru, tari; tari, tara, tare*) entstanden aus *-te* (Adverbform von *-tsuru*) + *aru*, bildet, dem Stamm angehängt, ein Präteritum oder Tempus der vollendeten Gegenwart.

- 36 *kimi ha aredomo* 36 wird es zwar leidlich ergehen,
 37 *tama-hoko no* 37 aber für mich, der ich den speer-
 geraden
 38 *michi yuku ware ha* 38 Weg dahin schreite,
 39 *shira-kumo no* 39 wird, wenn die von weißen
 Wolken
 40 *tanabiku yama wo* 40 weithin-bedeckten Berge
 41 *iha-ne fumi* 41 auf felsigen Boden tretend
 42 *koye-henari-naba* 42 ich überschreite und mich immer
 weiter [von Dir] entferne,
 43 *kohishikeku* 43 die Sehnsuchtsqual
 44 *ke no nagakemu so.* 44 gewiß ewig-lange dauern.
 45 *soko 'moheba* 45 Wenn ich dies bedenke,
 46 *kokoro shi itashi.* 46 schmerzt mich mein Herz.
 47 *hototogisu* 49 Oh, könnte ich [dich] doch in
 [Orangenblüten]Kugeln [ver-
 wandeln],
 48 *kowe ni ahe-nuku* 47 die mit der Kuckucke
 49 *tama ni mo ga* 48 Stimmen man zusammenschnürt!
 50 *te ni maki-mochite* 50 [Dich] um den Arm geschlungen
 tragend
 51 *asa yohi ni* 51 würde ich dann morgens und abends
 52 *mi-tsutsu yukamuwo* 52 mit dem Blick [auf Dich geheftet]
 dahinschreiten; aber
 53 *okite ikaba woshi.* 53 wie bedauerlich ist es, daß ich auf
 meinem Weggang [Dich] zurück-
 lassen muß!

XVII 95: Hanka (4007)

- 1 *Waga seko ha* 1 O wäre mein lieber Herr
 2 *tama ni mo ga mo na* 2 doch [eine Kette von Orangenblü-
 ten-]Kugeln,

V. 44 *ke* s. XVII 67 V. 24.

V. 45 *soko* = *sore*. 'moheba elidiert aus *omoheba*.

V. 48 *ahe-nuku* (veraltetes Wort) = *ahase-tsuranuku* „zusammenschnüren, zusammenbringen“. Zur Erklärung der Phrase s. Kommentar. *hototogisu* ist Genitiv zu *kowe*; *ni* von *ahe-nuku* abhängige Postposition zu *kowe* im Sinn von „mit“ (verbinden „mit“).

V. 49 ... *ni mo ga* „oh daß doch ... wäre, oh daß doch zu ... würde!“

V. 52 *wo* ist Interjektion.

H V. 2 *mo ga mo na* Optativ-Partikel.

- | | |
|-------------------------------|---|
| 3 <i>hototogisu</i> | 4 zusammengeschnürt mit den Rufen |
| 4 <i>kowe ni ahe-nuki</i> | 3 der Kuckucke, |
| 5 <i>te ni makite yukamu.</i> | 5 damit ich, [ihn als Armband] um
den Arm geschlungen, dahinschrei-
ten könnte! |

Obiges [Gedicht] wurde von Ohotomo no sukune Yakamochi an Ohotomo no sukune Ikenushi gerichtet.

Am 30. Tage des 4. Monats¹ (31. Mai 748).

Kommentar

Dieses Gedicht entstand am 30/4 748, als der Dichter im Begriff war, einer Kaiserlichen Order zufolge von Etchū nach Nara zu reisen, um seinen Rechenschaftsbericht abzulegen. Siehe Einleitung Lebenslauf. Ikenushi erwiderte darauf mit einem Langgedicht am 2/5 748.

Zu V. 1—6. Die ersten sechs Verse sind doppelsinnig zu verstehen: im einfachen Wortlaut und metaphorisch. Nach Keichū's Auffassung vergleicht Yakamochi mit den Stämmen seine eigene Familie als Stammhaus, und mit den Zweigen die von Ikenushi als Zweighaus, da beide den Familiennamen Ohotomo führen, und drückt den Wunsch aus, daß ihre beiden Familien ewig dauern möchten, wie die *Tsuga*-Bäume.

Die *Tsuga*-Bäume haben ein sehr kräftiges, dauerhaftes Holz; außerdem klingt der Name an *tsugu* „folgen, fort dauern“ an. Daher die Eignung zu Metaphern der Dauerhaftigkeit, Langlebigkeit.

Futagami-yama s. Kommentar zu XVII 82.

Imidzu-gawa s. Kommentar zu XVII 82.

Zu V. 7/8. Mit dieser Anrede ist Ikenushi gemeint.

Zu V. 17. Der Ausdruck 谷風 stammt aus dem *Schikking* I, III 10 (vgl. Legge *Chin. Cl.* 1 Bd. IV S. 55) und wird von den chinesischen Kommentatoren mit 東風 „Ostwind“ erklärt.

Zu V. 47/49. Sinn: ich möchte, daß Du in Orangenkugeln, in *kusu-dama*, verwandelt werden könntest, die man zur Zeit, wo die Kuckucke rufen, in Amulette zusammenschnürt. Die Rufe der Kuckucke, die hin und wieder ertönen, sollen gleichsam

¹ Wohl schon von Yakamochi hinzugefügt, s. XVII 86.

in den zum Amulett dienenden Blütenkranz mit hineingeflochten werden. S. auch Kommentar zu VIII 87. So seltsam uns diese Redefigur erscheint, entspricht gerade die wörtliche Übersetzung der japanischen Anschauung. Besonders klar tritt diese Auffassung und sprachliche Konstruktion in dem Tanka VIII 45 (1465) hervor: *hototogisu itaku na naki so! naga kowe wo satsuki no tama ni ahe-nuku made ni* „oh ihr Kuckucke, schreit nicht so sehr, bis ich eure Stimmen mit den Kugeln des fünften Monats (d. i. *kusudama*) zusammenschnüre“.

V. 49—53 sind, unter Weglassung von V. 51, fast wortwörtliche Übernahme des Tanka XVII 85 (3990), welches Yakamochi zehn Tage früher, am 20. 4., dichtete. Dieses lautet: *waga seko ha tama ni mo ga mo na! te ni makite mitsutsu yukamu wo okite ikaba woshi*.

Nr 14. XVII 97 (4011)

Soraseru taka wo shinuhi ime ni mite yorokobi yomeru uta hitotsu mata mizika-uta

Ein Gedicht, verfaßt in der Freude, als ich im Traum den fortgeflogenen Falken sah, nach dem ich mich sehnte; nebst Kurzgedichten

1 <i>Oho-kimi no</i>	1 Da [dieses Land] als unseres großen Fürsten
2 <i>toho no mikado to</i>	2 fernliegende Pfalz
3 <i>mi-yuki furu</i>	3 eine mit dem Namen „das schnee-reiche
4 <i>Koshi to na ni oheru</i>	4 Koshi“ benannte
5 <i>ama-zakaru</i>	5 himmelweit [von der Haupt-stadt] entfernte
6 <i>hina ni shi areba</i>	6 ländliche Gegend ist,
7 <i>yama-dakami</i>	7 sind bei der Höhe der Berge

V. 2 Z, S, Shin *toho no mikado zo* (alte Lesung). In diesem Fall bilden V. 1/2 einen einleitenden Satz für sich. Bei der Lesung *to* ist diese Partikel im Sinn von *to aru* zu nehmen.

V. 3 wörtlich: „wo dichter Schnee fällt, tief beschneit“.

V. 4 Shin ergänzt *fu* hinter *to*, liest also *tofu* (*to ifu*). Betrachtet man aber *na ni oheru* als einheitliche Redensart, so ist *to* allein genügend.

V. 7 Z, Yu *yama takami*.

8 <i>kaha toho-shiroshi</i>	8 die Flüsse lang und hell-schimmernd [sichtbar].
9 <i>nu wo hiromi</i>	9 Die Gefilde erstrecken sich weithin, und
10 <i>kusa koso shigeki.</i>	10 es stehen die Gräser fürwahr in reicher Fülle.
11 <i>ayu hashiru</i>	12 Im Hochsommer,
12 <i>natsu no sakari to</i>	11 wo die Forellen umherflitzen,
13 <i>shima-tsu-tori</i>	13/14 stecken die Gesellen, die mit den Kormoranen — den Inselvögeln — fischen,
14 <i>u-kahi ga tomo ha</i>	16 an jeglicher klaren Strömung
15 <i>yuku kaha no</i>	15 des dahinströmenden Flusses
16 <i>kiyoki se-goto ni</i>	17 die Leuchtfeuerbecken aus
17 <i>kagari sashi</i>	18 und fahren über das Wasser strom- aufwärts.
18 <i>nadzusahi-noboru</i>	19 Wenn man in den tau- und reif- [reichen]
19 <i>tsuyu-shimo no</i>	20 Herbst hineingekommen ist,
20 <i>aki ni itareba</i>	21 heißt es, daß das ganze Gefilde erfüllend
21 <i>nu mo saha ni</i>	22 die Vögel sich zusammengeschart hätten,
22 <i>tori sudakeri to</i>	23 und [meine] heldenhaften
23 <i>masurawo no</i>	24 Gefährten fordere ich dann [zur Jagd] auf.
24 <i>tomo izanahite</i>	25 Obwohl es der Falken
25 <i>taka ha shi mo</i>	26 [in meiner Jagdhaltung] viele gibt,
26 <i>amata aredomo</i>	

V. 8 S, Shin *toho-ziroshi*. Im Ueda Wb. abgeleitet von *toho* „weit“; demnach *toho-shiroshi* = *tohoku hedatarite shiroku miyu*. Arakida leitete *toho* von *tohoru* „durchsichtig sein, klar sein“ ab.

V. 10 Die Form *shigeki* (Attribf.) nach *koso* statt des später dafür erforderlichen *shigekere* ist archaischer Sprachgebrauch.

V. 13 Z, Yu *shima-tsu-dori*.

V. 14 Z, Shin *u-gahi*.

V. 18 *nadzurafu* „schwimmen, fahren“, = *ukabu* oder *wataru*.

V. 19 Z, Yu *tsuyu-zimo no*.

V. 21 *saha ni* „reichlich, vollauf“.

V. 22 *sudakeri* von *sudaku* „sich sammeln, schwärmen“, (von Insekten und Vögeln gesagt).

27 <i>yakata-wo no</i>	27 mache ich an meinem giebelschwänzigen
28 <i>aga oho-kuro ni</i>	28 „Großen Schwarzen“
29 <i>shira-nuri no</i>	29 die weiß-lackierten
30 <i>suzu tori tsukete</i>	30 Schellen fest, und
31 <i>asa-gari ni</i>	31 auf der Morgend-Jagd
32 <i>iho-tsu-tori tate</i>	32 scheuchen wir fünfhundert Vögel auf,
33 <i>yufu-gari ni</i>	33 bei der Abend-Jagd
34 <i>chi-dori fumi-tate</i>	34 scheuchen wir durch unsere Tritte tausend Vögel auf.
35 <i>ofu-goto ni</i>	35 So oft [mein Falke] auf Verfolgung geht,
36 <i>yurusu koto naku</i>	36 verschont er keinen,
37 <i>ta-banare mo</i>	37 und sein Abflug von der Faust
38 <i>wochi mo ka-yasuki</i>	38 wieauch sein Rückflug ist gleich flink.
39 <i>kore wo okite</i>	39 „Außer diesem
40 <i>mata ha ari-gatashi</i>	40 findet man schwerlich einen zweiten;
41 <i>sa-naraberu</i>	42 es wird keinen Falken geben,
42 <i>taka ha nakemu to</i>	41 der ihm ganz an die Seite zu stellen wäre.“
43 <i>kokoro ni ha</i>	43 Während ich solche Gedanken in meinem Herzen
44 <i>omohi-hokorite</i>	44 voller Stolz hegte,

V. 28 Z, Yu *oho-guro*. *kuro* ist der als Substantiv gebrauchte Stamm des Adjektivs.

V. 34 s. III 211 V. 12.

V. 37 *ta = te* „Hand“. *hanaru* 2e „sich trennen“.

V. 38 *ka-yasuki = yasuki*. *ka* als bedeutungsloses Präfix aufgefaßt, verstärkte aber wohl die Bedeutung des folgenden Adjektivs, etwa: „ganz leicht“. Shin will *ka* durch die Partikel *zo* ersetzen, um die Attributivform im prädikativen Sinn zu rechtfertigen. Ich fasse aber *ka-yasuki* als Nominalform im Ausruf, also = *kayasuki koto!* — *wochi* subst. Rückkehr zum anfänglichen Ort, d. i. hier auf die Faust des Jägers.

V. 39 *kore wo okite* „dies bei Seite legend oder lassend, von diesem abgesehen“.

V. 41 Das Präfix *sa-* ist der Stamm des Adjektivs *saki* „eng, schmal, dicht“, in Zusammensetzungen soviel wie „nahe bei“. Kogi's Erklärung von *sa* als Abkürzung von *sashi* ist zu verwerfen.

45 <i>wemahi-tsutsu</i>	45 und immer lächelnd
46 <i>wataru ahida ni</i>	46 dahin lebte,
47 <i>taburetaru</i>	47 machte der närrische
48 <i>shiko-tsu-okina no</i>	48 häßliche Alte,
49 <i>koto dani mo</i>	49 ohne mir auch nur Näheres
50 <i>ware ni ha tsugezu</i>	50 [von seiner Absicht] mitzuteilen,
51 <i>tono-gumori</i>	51 an einem vollständig bewölkten und
52 <i>ame no furu hi wo</i>	52 regnerischen Tage
53 <i>to-gari su to</i>	54 bloß die flüchtige Meldung:
54 <i>na nomi wo norite</i>	53 „Auf die Vogeljad gehe ich“.
55 <i>Mishima-nu wo</i>	55 Dann aber, als er „Auf das Mishi- ma-Gefilde
56 <i>sogahi ni mi-tsutsu</i>	56 wiederholt rückwärts schauend,
57 <i>Futagami no</i>	57 hat [Euer Falke] den Futagami
58 <i>yama tobi-koyete</i>	58 Berg überflogen,
59 <i>kumo-gakuri</i>	59 und in den Wolken verborgen
60 <i>kakeri-iniki to</i>	60 schwang er sich hoch [zum Himmel] empor und war weg“ —
61 <i>kaheri-kite</i>	61 nach seiner Rückkehr
62 <i>shihabure tsugure</i>	62 unter Hüsteln und Räuspern mir meldete,
63 <i>woku yoshi no</i>	63 und eine Möglichkeit [den Flücht- ling] herbeizulocken
64 <i>soko ni nakereba</i>	64 hier nicht vorhanden war,
65 <i>ifu sube no</i>	65 und ich, was ich sagen sollte,

V. 45 *wemafu* sog. verläng. Form von *wemu* „lächeln“, mit Frequentativ-Bedeutung.

V. 47 *tabure-taru* von *taburu* 2e „geistesverwirrt sein oder werden“.

V. 49 s. XVII 70 V. 9.

V. 51 *tono-gumori* = *tana-gumori* von aufgeschichteten Wolken verdunkelt sein. *tono* statt *tana* beruht auf Vokangleichung.

V. 53 *to-gari* Jagd auf Vögel mit Hilfe von Falken, wohl aus *tori-kari* entstanden.

V. 56 *so-gahi* aus *so-mukahi* „den Rücken kehrend“; *so-gahi ni miru* mit zugewandtem Rücken schauen.

V. 60 *kakeri-iniki* aus *kakeru* 4 intr. „sich hoch hinaufschwingen, in die Höhe fliegen“, *-inuru* (unregl.) „weggehen, davongehen“.

V. 62 Shin *shihabuki. tsugure* „als er meldete“.

V. 63 *woku* = *maneku* „herbeiwinken“.

66 <i>tadoki wo shirani</i>	66 nicht wußte,
67 <i>kokoro ni ha</i>	67 brannte im Herzen
68 <i>hi sahe moye-tsutsu</i>	68 mir das Feuer [des Zorns] unauf- hörlich,
69 <i>omohi-kohi</i>	69 und vor lauter Sehnsucht
70 <i>iki-dzuki-amari</i>	70 mußte ich im Übermaß seufzen.
71 <i>kedashiku mo</i>	72 In dem Gedanken, daß ein Wieder- finden
72 <i>afu koto ari ya to</i>	71 doch vielleicht möglich sein könnte,
73 <i>ashihiki no</i>	74 ließ ich jenseits und diesseits
74 <i>wote-mo kono mo ni</i>	73 des beschwerlichen [Gebirges]
75 <i>to-nami hari</i>	75 Vogelnetze aufspannen
76 <i>mori-be wo suwete</i>	76 und Wächtergruppen sich auf- stellen,
77 <i>chi-haya-buru</i>	77 und während ich in der gewal- tigen
78 <i>kami no yashiro ni</i>	78 Götter Tempeln
79 <i>teru kagami</i>	79 [einen] leuchtenden Spiegel
80 <i>shidzu ni tori-soke</i>	80 als Beigabe zum Shidzu-Zeug [opferte]
81 <i>kohi-nomite</i>	81 und unter Bitten und Flehen
82 <i>aga matsu toki ni</i>	82 harrte, da
83 <i>wotome-ra ga</i>	83 machte eine Jungfrau
84 <i>ime ni tsuguraku</i>	84 [mir] im Traum folgende Mit- teilung:
85 <i>na ga kofuru</i>	86 „Dieser treffliche Falke,
86 <i>sono ho-tsu-taka ha</i>	85 nach dem Du Dich so sehnst: —

V. 70 *iki-dzuki-amari*, aus *iki tsuku* „Seufzer ziehen“ und *amaru* „im Übermaß vorhanden sein; gar nicht genug seufzen können“.

V. 75 Zu *to-nami* vgl. das analog gebildete *to-gari* in V. 53. Das Wort muß aus *tori no ami* entstanden sein.

V. 80 *tori-sofu* 2e (das Präfix *tori-* hier ohne Bedeutung) „hinzufügen“.

V. 81 *nomu* = *inoru* „flehen“.

V. 83 *wotome-ra* „Jungfrau“, *-ra* ist hier nicht Plural-, sondern Deminutiv-Suffix: „Jungfräulein“.

V. 84 *tsuguraku* aus *tsuguru* + Verbalsubstantiv-Suffix *-aku*. V. 83/84 also wörtlich: einer Jungfrau im Traum gemachte Mitteilung lautete.

V. 86 *ho tsu taka* von einem alten Nomen *ho* „das Oberste, Gipfel, Wipfel, Ähre“; *tsu* Gen.-Partikel. Vgl. im Kojiki *kuni no ho mo miyu*.

- | | | | |
|-----|----------------------------|-----|---|
| 87 | <i>Matsudaye no</i> | 87 | über Matsudaye's |
| 88 | <i>hama yuki-gurashi</i> | 88 | Gestade flog er bis in den Abend
hinein umher, |
| 89 | <i>tsunashi toru</i> | 89 | und nachdem er die durch Tsunahi-
fischfang [bekannte] |
| 90 | <i>Himi no ye sugite</i> | 90 | Bucht von Himi überquert hatte, |
| 91 | <i>Tako no shima</i> | 91 | zog über der Insel Tako |
| 92 | <i>tobi-ta-motohori</i> | 92 | er seine Kreise, |
| 93 | <i>ashi-gamo no</i> | 93 | und im von Schilfenten |
| 94 | <i>sudaku Furuye ni</i> | 94 | umschwärmten Furuye |
| 95 | <i>woto-tsu-hi mo</i> | 95 | befand er sich sowohl vorgestern |
| 96 | <i>kinofu mo aritsu</i> | 96 | als auch gestern. |
| 97 | <i>chikaku araba</i> | 97 | Geschähe es bald, |
| 98 | <i>ima futsuka-dami</i> | 98 | so dauert's noch etwa zwei Tage; |
| 99 | <i>tohoku araba</i> | 99 | zöge es sich länger hin, |
| 100 | <i>nanuka no uchi ha</i> | 100 | wird innerhalb von sieben Tagen — |
| 101 | <i>sugime ya mo</i> | 101 | wie sollte es auch darüber hinaus-
gehen?! — |
| 102 | <i>kinamu waga seko</i> | 202 | er wiederkommen. Mein lieber Herr |
| 103 | <i>nemokoro ni</i> | 103 | gar zu heftig |
| 104 | <i>na koki so yo to so</i> | 104 | solltest Du Dich nicht sehnen!“
Dieses ist es |
| 105 | <i>ime ni tsuge-tsuru.</i> | 105 | was sie im Traume mir kundgab. |

XVII 97: 4 Hanka

H I (4012)

- | | | | |
|---|---------------------------|---|---------------------------------|
| 1 | <i>Yakata-wo no</i> | 1 | Seit ich, den giebelschwänzigen |
| 2 | <i>taka wo te ni suwe</i> | 2 | Falken auf die Faust gesetzt, |
| 3 | <i>Mishima-nu ni</i> | 3 | auf dem Mishima-Gefilde |

V. 88 *yuki-gurasu* oder *yuki-kurasu* = *yuki-yukite hi wo kurasu*, d. i. mit Wandern den Tag bis zum Abend verbringen.

V. 92 *ta-motohori* s. XVII 86 V. 10.

V. 98 *-dami* ist nigoriert aus *tami*, dem Stamm des Verbs *tamu* 4 = *meguru* „um etwas herumgehen“. *-dami* hat demnach die Bedeutung „etwa“, *futsuka-dami* „rund zwei Tage“. *ima* bedeutet hier „noch“, nicht „jetzt“.

V. 103 Z *nemogoro ni*.

V. 104 S, Z *na koki so yo to zo. na koki so* „sehne Dich nicht!“ Der Zusatz von *yo* zu diesem schon energischen Imperativ ist ungewöhnlich.

V. 105 Kō, S, Shin emendieren *ima ni* „jetzt“ in *ime ni* „im Traum“.

- 4 *karanu hi maneku* 4 nicht mehr jagte, sind der Tage viele,
 5 *tsuki so he ni keru.* 5 der Monde [viele] dahingegangen!

H II (4013)

- 1 *Futagami no* 4 Über meinen Falken, dessen ich
 harre,
 2 *wote-mo kono-mo ni* 2 indem ich jenseits und diesseits
 3 *ami sashite* 1 des Futagami [Berges]
 4 *aga matsu taka wo* 3 Netze aufspanne,
 5 *ime ni tsugetsu mo.* 5 ward mir Kunde im Traum.

H III (4014)

- 1 *Matsu-gaheri* 1 ?
 2 *shihī nite are ka mo* 2 Sollte es denn bloß eine Erfindung
 sein,
 3 *sa-Yamada no* 3 daß der Yamada,
 4 *wojī ga sono hi ni* 4 der Alte, an jenem Tage
 5 *motome-ahazu-kemu.* 5 [den Falken] trotz Suchens nicht
 aufgefunden hätte?!

H IV (4015)

- 1 *Kokoro ni ha* 3 O Du Hilfsensberg!
 2 *yurubu koto naku* 4 Soll ich denn bloß hilflos

H I

- V. 5 *he* Stamm des Verbums *fu* (2e) „die Zeit verbringen“.

H III

- V. 1 Zu dem rätselhaften *matsu-gaheri* s. Verz. der M. K. Könnte *matsu-gaheri* hier nicht im Sinn von *matsu kaheri* „die Rückkehr [des Falken], welche man erwartet“ (also nicht M. K.) genommen werden? Wenn dann *shihī nite* bzw. *shihite*, wie Shin vermutet, = vulgärem *sunete* (*suneru* trotzen) ist, bekämen wir folgende Übersetzung:
 1. Ach wohl deshalb, weil betreffs der erwarteten Rückkehr
 2. [der Falke] widerspenstig gewesen ist,
 3. kam es, daß der *Yamada*,
 4. der Alte, an jenem Tage
 5. ihn trotz Suchens nicht hat auffinden können.
 V. 2 *shihī* 誣 „falsche Angabe, Verleumdung“; *nite are ka* rhetor. Frage;
mo Interj.
 V. 3 *sa-* ist Präfix zum Namen des Falkenpflegers *Yamada*; in ähnlicher Weise ist es in *Sa-Hinokuma* vor den Ortsnamen *Hi no kuma* gesetzt (M VII 1109). Es ist wohl mit dem Deminutivsuffix identisch.

- | | |
|----------------------------|--|
| 3 <i>Suka no yama</i> | 5 immerfort mich in Sehnsucht verzehren, |
| 4 <i>suka naku nomi ya</i> | 1 ohne daß in meinen Gefühlen |
| 5 <i>kohi-watarinamu.</i> | 2 je eine Entspannung sich auslöst?! |

[Postscriptum]

Das obige Gedicht wurde vom Statthalter Ohotomo no sukune Yakamochi verfaßt. Am 26. Tage des 9. Monats. Dieser fing im Dorf Furuye im Distrikt Imidzu einen dunkelfarbigen Falken von schöner Gestalt, der im Packen von Fasanen alle anderen übertraf. Der Falkner, Yamada no fubito Kimimaro, hielt nicht rechtes Maß mit der Abrichtung und ging zu unpassender Zeit auf die Feldjagd. Da schwangen sich die durch die Luft flatternden Flügel [des Falken] hoch empor und verloren sich in den Wolken. Rattenaas als Lockspeise vermochte ihn nicht zurückzulocken. Hierauf spannte man Netze auf und lauerte aufs ungefähr; man brachte den Göttern Weihtücher dar und rechnete auf einen glücklichen Zufall. Da erschien [dem Statthalter] eine Jungfrau im Traum und sprach die Worte: „Du, Statthalter, verzehre Dich nicht vergebens in schmerzlicher Sorge! Jener flüchtige Falke wird bald zurückgebracht werden.“ Eine Weile darauf erwachte er und freute sich im stillen. Deshalb verfaßte er [dieses] Gedicht, um seinem bitteren Schmerzgefühl ein Ende zu machen und um kund zu tun, daß sein wahrhaftiges Bemühen wohl von Erfolg gekrönt werden würde.

Kommentar

V. 2. *mi-kado* bedeutet eigentlich „erlauchtes Tor“, dann „kaiserlicher Palast“, und wird in diesem Sinn schon häufig

H. IV

V. 3 S, Z, Shin *Suga no yama*.

V. 4 *suga naku* bzw. *suganaku* Advf. von *suganashi* „hilflos, unbehaglich“. Nach einer Ansicht soll *suka*, *suga* Abkürzung von *yosuga* „Hilfe, Verlaß“ sein. Jedenfalls ist es wie dieses ein Synonym von *sube*, was hier auch guten Sinn gibt.

V. 5 *kohi-wataru* „unaufhörlich sehnsüchtig sein“. Als zweites Glied eines Kompositums drückt *wataru* gewöhnlich die Dauer oder Häufigkeit einer Handlung aus; *-namu* ist Futurform des Präteritalsuffixes *nuru*, *nu*.

1 Freie Übersetzung Ch., *Cl. P.* p. 108f.

in den *Norito* gebraucht. Hier ist mit *mikado* der Amtssitz des kaiserlichen Statthalters gemeint.

V. 4. *Koshi* s. Kom. zu XVII 67.

V. 13/14 sind ein Zitat aus dem *Kojiki*, Sect. 49, und zwar aus einem Gedicht des Kaisers Jimmū-tennō. Vgl. F. Q. p. 91. *ukahi* „Kormoranhaltung“, das Halten und Abrichten von Kormoranen zum Fischfang, dann das „Fischfangen mit Kormoranen“; endlich Bez. der Abrichter.

Zu V. 17: *kagari* ist 1. eine geflochtene eiserne Pfanne, in die glühende Kohlen oder brennende Holzscheite getan werden; 2. Abkürzung von *kagari-bi* Fackellicht, Wachtfeuer, Leuchtfeuer; 3. Leute, die das Leuchtfeuer betreuen.

Das *kagari* hängt an einer Stange befestigt über dem Bootsrand des *ukahi-bune* hinaus und zieht durch seinen Feuerschein im Wasser die Fische, besonders die *ayu* „Forellen“ an. Zur Sache s. B. H. Chamberlain *Things Japanese*, sub Cormorant-fishing und „Das Jahr im Erleben des Volkes“ *M.D.G.O.* Bd. 20, S. 160f., mit Bild (Holzschnitt von Ei-sen). Das *ukahi* auf den Flüssen Nagara und Kiso, stets in dunkler, mondloser Nacht, gilt noch heute als Sehenswürdigkeit.

Zu V. 27: Nach Kogi hat der Schwanz des Falken dreizehn Federn und jede Feder drei weiße dachgiebelförmige Flecken. Es gibt für *yakata* drei verschiedene chinesische Schreibweisen: 1. 箭像 „Pfeilform“ 2. 屋形 „Dachform“, 3. 八形 „Acht-Form“. Diese Tatsache schon deutet darauf hin, daß man sich über die eigentliche Bedeutung des Wortes nicht klar war.

V. 29/30. *shira-nuri no suzu*, wörtlich „weiß-gestrichene Schellen“ sollen nach Rg mit Silberstaub belegte (lackierte), nach Ueda Wb. „feuerversilberte“ Schellen sein.

V. 47/48. Mit *taburetaru shiko-tsu-okina* ist der Falkner Yamada no fubito Kimimaro gemeint.

V. 55. *Mishima*, Ort im Distrikt Imidzu in Etchū, Nähe des jetzigen Futaguchimura.

V. 57. *Futagami* s. Kom. zu XVII 82.

V. 79. Der Spiegel spielt als Opfergabe beim Anflehen der Götter, um drohendes Unheil oder Krankheit abzuwenden oder um Glück herbeizurufen, eine wichtige Rolle. In Okura's Elegie auf den Tod seines Sohnes Furubi (Many. V 91) heißt es an einer Stelle: „Da wußte ich nichts zu tun und mir nicht zu helfen.

Den weißtuchigen Aufschürzer umhängend und den hellen Spiegel in die Hand nehmend, flehte ich zu den Göttern des Himmels, indem ich zu ihnen hinaufblickte, und flehte die Götter der Erde an, indem ich mich mit der Stirn auf den Boden niederwarf. Obgleich ich sie so heftig anflehte, alles dem Gefallen der Götter überlassend, ob sie [meine Bitte] erhören wollten oder nicht, trat auch für das kürzeste Weilchen keine Besserung ein.“ Im *Tosa Nikki* hören wir von einem Spiegel als Opfergabe für den Meeressgott. Es heißt dort, daß der Sturm sich nicht legen wollte und daher nach Ansicht des Steuermannes dem Meergott etwas Kostbares geopfert werden mußte. Nachdem nun ein Spiegel in die See geworfen war, beruhigte sie sich sofort und wurde so glatt wie der Spiegel selber. — Die Japaner wie die Chinesen gaben ihren Toten Spiegel, die aus Bronze oder Eisen gefertigt waren, als Opfergabe mit in die Gräber, wie die Gräberfunde aus der Dolmen-Ära beweisen. Es sei noch auf die wichtige Rolle hingewiesen, die der Spiegel als *Shintai* „Emblem der Gottheit“ bei den Japanern spielt, z. B. als Emblem der Sonnengöttin und des Mondgottes.

V. 80. *shidzu*, eine Art von gewebtem, grün und weiß gestreiftem Stoff, der in alter Zeit, für Götterkleider bestimmt, in Shintō-Schreinen, z. B. im Ise Daijingu, geopfert wurde. Aus unserer Stelle ergibt sich *shidzu* als Hauptopfergabe.

V. 87. *Matsudaye* s. Kom. zu XVII 86.

V. 89. *tsunashi*, Name eines Seefisches, *Clupea Zunasi*.

V. 90. *Himi no ye*, Bucht im Distrikt Imidzu.

V. 91. *Tako no shima*, Insel im Distrikt Imidzu.

V. 94. *Furuye* s. Kom. zu XVII 86.

V. 97—100 scheint eine Nachbildung der folgenden Verse im Naga-uta M XIII, 49 (3318), V. 25 ff. zu sein:

hisa naraba ima nanuka bakari
hayakaraba ima futsuka bakari
aramu to zo kimi ha kikoshishi.

Auch hier handelt es sich um eine Wahrsagung.

H IV, V. 3. *Suka no yama*, Berg im Distrikt Imidzu. Ich habe *Suka no yama* mit „Hilfensberg“, dem Namen des bekannten Wallfahrtsberges auf dem Eichsfeld, übersetzt, um das Klangspiel zwischen *Suka no yama* in V. 3 und *suka* in V. 4

nachzuahmen. In Wirklichkeit hat *Suka*, *Suga* im Bergnamen eine andere Bedeutung; vielleicht ist es *suge* „Binse“.

Nr 15. XVIII 58 (4089)

*Agehari¹ no uchi ni hitori wite hototogisu no ne wo kikite yomeru
uta hitotsu mata mizika-uta*

Ein Gedicht, verfaßt beim Anhören einer Kuckucksstimme, als ich mich allein im Innern eines Zelt**e**s befand; nebst Kurzgedichten

1 <i>Taka-mi-kura</i>	6 Da im bergumschlossenen Gebiet des Landes,
2 <i>ama no hi-tsugi to</i>	1 das auf dem hoch-hehren Sitz
3 <i>sumeroki no</i>	2 als himmlischer Thronfolger
4 <i>kami no mi-koto no</i>	3 des Landesherrn
5 <i>kikoshi-wosu</i>	4 göttliche Hoheit
6 <i>kuni no ma-ho-ra ni</i>	5 regiert,
7 <i>yama wo shi mo</i>	7 der Berge [Zahl]
8 <i>saha ni ohomi to</i>	8 reichlich groß ist,
9 <i>momo-tori no</i>	9 kommen die hundert Vögel
10 <i>ki-wite naku kowe</i>	10 und singen, und ihre Stimme

1 *agehari* oder *age-bari*, von *age* „aufrichten“, *hari* „aufspannen“, bedeutet eine Art Zelt, eine aus Zelttuch zeitweilig errichtete, auf einer Seite offene Hütte (Abbildung in U. Wb).

V. 1 hinter *taka-mi-kura* ist dem Sinn nach *ni* „auf“ zu ergänzen.

V. 2 *hi-tsugi* wörtlich: „Sonnenfolge“ oder „Sonnenfolger“.

V. 5 s. III 210 V. 8.

V. 6 *ma-ho-ra* soll nach U. Wb eine von Hügeln und Bergen eingeschlossene Örtlichkeit bedeuten. Nach *Shin* Bd. II p. 855 bedeutet *kuni no ma-ho-ra* eigentlich *kuni no chūō* „Zentrum des Landes“, soll aber hier in erweiterter Bedeutung und in demselben Sinn gebraucht sein, wie die Chinesen ihr Land *chū-koku* „Mittelland“ nennen. Der Kommentar gibt nur obige Umschreibung, geht aber der etymologischen Erforschung des Wortes aus dem Wege. Nach U. Wb ist *ma-* präfigiertes Honorificum, *ho* = *fukumaru* „enthalten sein“ und *-ra* das Suffix, das als Plural-, Deminutiv-, und Verallgemeinerungs-Suffix gebraucht wird, manchmal aber nur Suffix ohne besondere Bedeutung ist.

V. 7 *shi mo* emphat. Partikel.

V. 8 *to* nach der Kausalform des Adjektivs wirkt verstärkend: „deshalb weil“.

V. 10 *ki-wite* von *ki-wiru* „kommen und sich [auf die Bäume] setzen“. Im jap. Text steht *naku* attributiv zu *kowe* gesetzt.

11 <i>haru sareba</i>	11 beim Nahen des Frühlings
12 <i>kiki no kanashi mo.</i>	12 ist oh! so lieblich anzuhören!
13 <i>idzure wo ka</i>	13 Welche von ihnen allen
14 <i>waikite shinuhamu.</i>	14 soll ich wohl besonders bewundern?
15 <i>u-no-hana no</i>	16 Wenn der Monat anbricht,
16 <i>saku tsuki tateba</i>	15 wo die Deutzien erblühen,
17 <i>medzurashiku</i>	17 lieblich
18 <i>naku hototogisu.</i>	18 rufen da die Kuckucke,
19 <i>ayame-gusa</i>	19 [reizend stehen zugleich] die Schwertlilien,
20 <i>tama nuku made ni.</i>	20 so daß man zum Blumenamulett sie binden könnte.
21 <i>hiru-kurashi</i>	21 Wenn ich [die Kuckucke] auch den ganzen Tag über,
22 <i>yo-watashi kikedo</i>	22 wenn auch die ganze Nacht hin- durch [rufen] höre,
23 <i>kiku goto ni</i>	23 wird, so oft ich [ihnen] lausche,
24 <i>kokoro ugokite</i>	24 mein Herz doch [immer von neuem] gerührt,
25 <i>uchi-nageki</i>	27 und keinen Augenblick gibt es, wo ich nicht
26 <i>ahare no tori to</i>	25 voll tiefer Rührung riefe:
27 <i>ihanu toki nashi.</i>	26 „Ach, was für ein reizender Vogel!“

XVIII 58: 3 Hanka

H 4 (4090)

1 <i>Yuku-he naku</i>	1 Zielloos
2 <i>ari-wataru to mo</i>	2 zwar fliegt er dahin,
3 <i>hototogisu</i>	3 der Kuckuck;

V. 11 *sareba* s. XVII 70 V. 33.V. 12 *kanashi* = *airashi* „lieblich“; aber auch die Bed. „rührend“ ist an-
gängig.V. 14 S, Z *shinuhamu. wakite* = *koto ni* „besonders, vor allem, am meisten“.V. 20 s. VIII 87 V. 5. Das *ni* von *tama ni nuku* ist weggefallen. *made ni* =
bloßes *made*.V. 25 *uchi-* (Stamm des Verbums *utsu*) Präfix vor Verben, behält manchmal
den Sinn des Schlagens bei, gibt häufig dem folgenden Verbum eine
intensivere Bedeutung, ist aber in den meisten Fällen fast bedeutungslos.
Es ist in der alten Sprache besonders häufig.

- | | |
|-----------------------------|---|
| 4 <i>naki shi wataraba</i> | 4 fliegt er jedoch rufend vorbei, |
| 5 <i>kaku ya shinuhamu.</i> | 5 bewundert wohl [jeder ihn] so
[wie ich]. |

H II (4091)

- | | |
|-----------------------------|---|
| 1 <i>U-no-hana no</i> | 1 Da du gerade bei der Deutzia-
Blumen |
| 2 <i>saku ni shi nakeba</i> | 2 Erblühen rufst, |
| 3 <i>hototogisu</i> | 3 o Kuckuck!, |
| 4 <i>iya medzurashi mo</i> | 4 bist du mir nur noch um so lieber, o! |
| 5 <i>na-nori naku nabe.</i> | 5 Rufst du zugleich ja dabei deinen
Namen. |

H III (4092)

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1 <i>Hototogisu</i> | 1 Was mir am Kuckuck |
| 2 <i>ito netakeku ha</i> | 2 in so hohem Maße verdrießlich
erscheint, |
| 3 <i>tachibana no</i> | 4 ist daß [gerade] beim Abfallen der
Blüten |
| 4 <i>hana chiru toki ni</i> | 3 der Orangen |
| 5 <i>ki-naki-toyomuru.</i> | 5 er herkommt und mit Schreien
lärm. |

Obige vier Gedichte wurden am 10. Tage [des 5. Monats im 1. Jahre Tempyō-kampō (749)] von Ohotomo no sukune Yakamochi verfaßt.

Kommentar

Zu V. 2/4: Bekanntlich führen die Kaiser ihren Ursprung auf die Sonnengöttin, Ama-terasu Oho-mi-kami, zurück.

H I

V. 5 S, Z *shinubamu.*

H II

V. 5 Z *na-nori naku nabe. na-noru* „seinen eigenen Namen nennen“, was auf eine onomatopoetische Auslegung des Namens des Kuckucks hindeutet.

nabe (auch *nabe ni*) Adverb, derselbe Stamm wie in *nabete* = *narabete*. Der Bedeutung nach = ... *ni narabete*, ... *to tomo ni* „zugleich mit, zusammen mit“, *hotondo sore to onaji toki* „ungefähr gleichzeitig mit“.

H III

V. 2 *netakeku ha* = *nikuki koto ha* „das Verdrießliche oder Häßliche, Ärgerliche“.

V. 15. *u-no-hana* s. Kom. zu XVII 79, V. 49.

V. 20 unter *tama* sind *kusudama* zu verstehen. S. Kom. zu VIII 87, V. 5.

Zu Hanka II V. 5: Eine onomatopoetische Namensgebung des Kuckucks finden wir auch in China. Es gibt dort drei Bezeichnungen für den Kuckuck: 1. 布穀 *Pu-Ku*, 2. 郭公 *Kuo-kung* (sinico-jap. *kakkō*), 3. 鵲鳩 *Shi-kiu*, welcher Ausdruck auch für die Turteltaube gebraucht wird. Der Ruf eines und desselben Vogels wird von verschiedenen Völkern, ja sogar von verschiedenen Menschen desselben Volkes, verschieden gehört. Vgl. Watters *Essays on the Chinese Language* Chap. IV On the Interjectional und Imitative Elements p. 139 f. Der japanische Name des Kuckucks, *hototogisu*, ist daraus entstanden, daß man aus dem Rufe des Vogels die Laute *hu-tu-tu hu-tu-tu hu-tu-tu* herauszuhören glaubte.

Nr. 16. XVIII 60 (4094)

*Michinoku no kuni yori ku-gane wo idaseru mi-koto-nori wo
kotohogu uta hitotsu mata mizika-uta*

Ein Gedicht zur Feier des Kaiserlichen Dekrets bei der [ersten] Lieferung von Gold aus der Provinz Michinoku; nebst Kurzgedichten

1 <i>Ashi-hara no</i>	6 Seit [der Zeit] Seiner göttlichen Majestät
2 <i>midzu-ho no kuni wo</i>	5 des Allbeherrschers,
3 <i>ama-kudari</i>	1 der des Schilfgefildes
4 <i>shirashi-meshi-keru</i>	2 Land der frisch-üppigen Ähren
5 <i>sumeroki no</i>	3 vom Himmel herabgestiegen
6 <i>kami no mi-koto no</i>	4 regierte,

V. 2 *Z midzu-ho-guni wo* (alte Lesung).

V. 4 *shirashi-meshi* = *shiroshi-meshi*. *shirosu* von *shiru* „regieren“; *mesu* (*wosu*) als 2. Glied eines Kompositums wie ein Honorificum gebraucht, vgl. III 210 V. 8.

V. 5 *Z, S sumerogi no*. Dasselbe V. 39. Statt *sumerogi* findet sich auch *sumeragi* (Rg).

V. 6 *sumerogi no kami no mikoto* bezieht Shin auf *Ninigi no Mikoto*, den Sonnenenkel und mythischen Urahn des Kaisergeschlechtes, und ändert die Genetivpartikel *no* hinter *mikoto* in *yo* „seit“. Ich habe mich bei der Übersetzung dieser Emendation angeschlossen.

7 <i>miyo kasane</i>	10 sind von Generation zu Generation der Fürsten,
8 <i>ama no hi-tsugi to</i>	7 welche unter vielmaligem Wechsel der erlauchten Ära
9 <i>shirashi-kuru</i>	8 als himmlische Thronfolger
10 <i>kimi no mi-yo mi-yo</i>	9 fort und fort herrschen,
11 <i>shiki-maseru</i>	11 in den von ihnen regierten
12 <i>yo-mo no kuni ni ha</i>	12 Ländern der vier Himmelsgegenden,
13 <i>yama kaha wo</i>	13 da Berge und Flüsse
14 <i>hiromi atsumi to</i>	14 sich breit und weithin erstrecken,
15 <i>tatematsuru</i>	15 die von den Untertanen darge- brachten
16 <i>mi-tsuki-takara ha</i>	16 Kaisertribut-Schätze [der Länder]
17 <i>kazohe-yezu</i>	17 unzählig

V. 7 *mi-yo kasanu ze* „die Regierungsären aufeinander schichten“, d. i. viel-
mals wechseln.

V. 8 s. XVIII 58, V. 2.

V. 9 *-kuru* an *shirashi* gehängt bildet einen Frequentativ und Durativ: „fort
und fort regieren“.

V. 10 *kimi no* ist Genetiv-Subjekt zu *shiki-maseru*. *mi-yo-mi-yo* ist nicht
Subjekt sondern adverbiale Bestimmung, = *mi-yo goto ni* „in jeder
kaiserlichen Generation“.

Es ist also zu konstruieren: . . . *shirashikuru kimi no shikimaseru
kuni*. Unter *kimi* sind die Kaiser (plural!) der aufeinanderfolgenden
Regierungsären zu verstehen. K konstruiert die Verse 6 bis 9 in der
Reihenfolge 6, 8, 7, 9. Dabei würde *kami no mikoto* Subjekt zu *shirashi-
kuru* werden. Diese grammatische Auffassung ist nicht annehmbar.

V. 11 *shiki-maseru* aus *shiku* „walten“, *masu* „dasein, weilen“: „besitzen, in
Besitz halten“, dann „regieren“.

V. 12 *yomo no kuni* < *yo-omo no kuni* „Länder der 4 Himmelsgegenden“,
d. h. sämtliche Provinzen Japans.

V. 13/14 Welches Adjektiv zu welchem Substantiv gehört, ist zweifelhaft;
am besten wird man *yama kaha* zu den Adjektiven *hiromi atsumi* übers
Kreuz konstruieren. *hiromi atsumi to* wörtlich: „Deshalb weil sie sich
weithin und tiefhin erstrecken“; *to* hinter den kausalen Formen auf
-mi = „deshalb weil“.

V. 16 S *mi-tsugi-takara ha*, Z *mi-tsugi-dakara ha*. Bedeutung „kostbare
Tribut-(Abgaben)Gegenstände“. Für gewöhnlich werden unter *tsuki*
Erzeugnisse des Gewerbefleißes u. dgl., nicht Reis, verstanden; in
XVIII 71 aber (V. 11) sind es gerade Erzeugnisse des Ackerbaus,
besonders der Reis, wenn letzterer auch nicht ausdrücklich genannt ist,
welche Yakamochi meint.

18 <i>tsukushi mo kanetsu.</i>	18 und unerschöpflich.
19 <i>shikaredomo</i>	19 Trotz alledem aber,
20 <i>waga oho-kimi no</i>	20 als unser großer Fürst
21 <i>moro-hito wo</i>	21 alles Volk
22 <i>izanahi-tamahi</i>	22 [zu Beiträgen] aufzufordern ge- ruhte
23 <i>yoki koto wo</i>	23 und ein gutes Werk
24 <i>hazime-tamahite</i>	24 zu unternehmen geruhte,
25 <i>„ku-gane ka mo</i>	25 „Gelb-Metall wahrlich
26 <i>tanoshikeku aramu“</i>	26 würde willkommen mir sein!“
27 <i>to omohoshite</i>	27 dachte er da bei sich, und
28 <i>shita-nayamasu ni</i>	28 während Er [ob des Mangels] im tiefsten Innern betrübt war,
29 <i>„tori ga naku</i>	29 „Wo die Hähne [zuerst] krähen,
30 <i>Adzuma no kuni no</i>	30 im östlichen Lande

V. 18 *kane* von *kanu* 2e „nicht können“; immer als zweites Glied eines Kompositums gebraucht.

V. 21 *Z moro-bito wo*. Die Würdenträger und Beamten, dann weiter das ganze Volk sind gemeint.

V. 22 *tamafu* „geruhen“ (eigentlich: einem Untergebenen überreichen) verleiht dem vorhergehenden Verb eine ehrende Färbung und wird angewandt, wenn man vom Kaiser spricht.

V. 23 *yoki* „gut“, auch „glückverheißend“.

V. 25 *ku-gane* = *ko-gane* „gelbes Metall“, d. i. Gold. Man beachte den Vokalwechsel i-o-u im Worte *ki* oder *ko* oder *ku* „gelb“.

V. 27 *omohosu* höfl. Kaus. von *omofu*.

V. 21/28 lehnen sich inhaltlich, teilweise wörtlich, an das kaiserliche Edikt des *Shōmu-tennō* an, das laut Überschrift den Anlaß zu diesem Gedicht gab, z. B. die Worte *moro-bito wo izanahi*. Statt *ku-gane ka mo tanoshikeku aramu* (V. 25/26) heißt es im Edikt: „*ku-gane sukunakemu to*“ K möchte deshalb *tanoshikeku aramu* im Sinn von *sukunakeku aramu* nehmen und erklärt *tanoshi* „erfreulich, willkommen“ als falsch für *tomoshi* „unzureichend, mangelhaft“. Diese Auffassung ist wohl zu verwerfen. Shin möchte zwischen Vers 25 und 26 zwei Verse als weggelassen ergänzen und so lesen:

<i>ku-gane ka mo</i>	An Gold
<i>sukunaku aramu</i>	wird wohl zu wenig sein,
<i>so wo eteba</i>	wenn ich solches erlangte,
<i>tanoshiku aramu to</i>	wäre es mir angenehm.

Aber eine solche willkürliche Emendation ist ebenfalls unannehmbar. Ich möchte Vers 25/26 ohne irgendwelche Zusätze wörtlich nehmen: „Gold würde mir eine willkommene Sache sein“.

31 <i>Michinoku no</i>	31 in Michinoku's
32 <i>Wota naru yama ni</i>	32 Bergen von Wota
33 <i>ku-gane ari</i> "	33 ist Gold vorhanden"
34 <i>to maushi-tamahere</i>	34 berichtete man ihm in Ehrfurcht. Ob dessen
35 <i>mi-kokoro wo</i>	35 geruhte Sein erlauchtes Gemüt
36 <i>akirame-tamahi</i>	36 Er in heitere Ruhe zu stimmen.
37 <i>„ame-tsuchi no</i>	37 „Des Himmels und der Erde
38 <i>kami ahi-udzunahi</i>	38 Götter erhörten [mein] Flehen,
39 <i>sumeroki no</i>	39 [meiner] kaiserlichen Väter
40 <i>mi-tama tasukete</i>	40 erhabene Geister leisteten Beistand,
41 <i>tohoki yo ni</i>	41 und was in fern-vergangenen Zeit- altern
42 <i>nakarishi koto wo</i>	42 noch nie dagewesen ist,
43 <i>aga mi-yo ni</i>	43 das ließen in meiner hehren Ära
44 <i>arashite areba</i>	44 sie zum Vorschein kommen. Deshalb
45 <i>wosu-kuni ha</i>	45 wird das unter meiner Herrschaft befindliche Land
46 <i>sakayemu mono</i> " to	46 wohl blühen und gedeihen". So,
47 <i>kamu nagara</i>	47 kraft Seines göttlichen Wesens,
48 <i>omohoshimeshite</i>	48 war sein Gedanke.
49 <i>mono-no-fu no</i>	49 Da der kriegerischen
50 <i>yaso tomo-no-wo wo</i>	50 Gefolgsmannen achtzig
51 <i>matsurohe no</i>	51 in Gehorsam Er hält und

V. 32 S, Z *Woda*.

V. 34 *maushi-tamahere* alte Lesung, Shin *maushite matsure*, interpretiert durch *maushi-tatematsuritareba*. *maushi* lautet ursprünglich *mauwoshi*.

V. 38 *ahi-udzunafu* Zustimmung geben, die Bitte oder das Gebet Jms erhören. Kommt in den *Norito* vor. Die Manen der verstorbenen Kaiser sind gemeint.

V. 40 S *ma-tama*.

V. 42 Alte Lesung und S, Z, Or *kakarishi koto wo*. *kakarishi* wohl *kaku arishi* „es war so“. Der Sinn müßte dann sein: schon in fernen Zeiten hat man vom Vorhandensein von Gold gesprochen, und jetzt hat sich das bewahrheitet. Die Emendation *nakarishi* rührt von Mabuchi her.

V. 45 S, Shin *wosu-guni ha*. Kō, Rg, Z *mi-wosu-guni ha*. Zu *wosu-kuni* s. XVII 95 V. 32.

V. 51 *matsurohe* von *matsurofu* 2e „in Gehorsam halten“ (trans. zum intr. *matsurohi* „gehorsam dienen“).

- 52 *muke no ma ni ma ni* 52 ganz nach Seinem Willen zur Huldigung bringt,
 53 *oi-hito mo* 53 auch sowohl alte Leute
 54 *me no waraha-ko mo* 54 wie auch kleine Mädchen
 55 *shi ga negafu* 55 zu all ihrer Wünsche
 56 *kokoro-darahi ni* 56 vollen Befriedigung
 57 *nade-tamahi* 57 zu streicheln geruht und so
 58 *wosame-tamaheba,* 58 mild zu regieren geruht,
 59 *koko wo shi mo* 59 so betrachten [wir] dies
 60 *aya ni tafutomi* 60 mit allergrößter Ehrfurcht, und
 61 *ureshikeku* 61 freudig-glückliche Stimmung
 62 *iyoyo omohite* 62 erfüllt uns mehr und mehr. Dazu noch:
 (68) [das Amt unserer Sippe war von jeher] das Amt,
 63 *Ohotomo no* 63 wo des Oho-tomo[-Geschlechtes]
 64 *toho tsu kamu-oya no* 64 göttlicher Urahn
 65 *sono na wo ba* 65 jenen [wohlbekannten Bei-]Namen
 66 *Oho-kume-nushi to* 66 Oho-kume-nushi „Groß-Kriegs-scharen-Herr“
 67 *ohi-mochite* 67 führend

V. 52 *muke* „Unterwerfung, Huldigung“, phonetisch geschrieben 牟氣; die Änderung in *make* (任) bei Or daher ganz unberechtigt.

V. 53 Z *oi-bito mo*.

V. 54 So auch Rg, Ts und Z, dagegen Dai, S, Shin *womina waraha mo* „Mädchen und Knaben“.

V. 55 *shi ga* = *sore ga* „eines jeden von ihnen“. Kō *negahi*.

V. 57 *nade* von *nadzu ze* „streicheln, d. i. gütig behandeln“.

V. 59 *koko* = *kore*, *shi mo* emphat. Partikel. Mit *koko* „dieses“ sind die gütigen Willensäußerungen usw. des Kaisers gemeint, die sich auch in dem Edikt an Beamte und Volk kund taten.

V. 60 *aya ni* s. III 210 V. 2. *tafutomi* Kausalis des Adj. *tafutoshi*.

V. 61 *ureshikeku* ist hier nicht Nomen „Freude“, sondern Adverb = *ureshiku*: *ureshiku omofu* „freudig gestimmt sein, sich glücklich fühlen“.

V. 62 *iyoyo* = *iyō-iyō*. Das Prädikats-Verbum des Verses steht nicht in der Schlußform, sondern im Adverbialis. Die ungeheure Satzperiode reicht bis V. 104, und *omohite* wird in Vers 104 durch *omohi* wieder aufgenommen.

V. 64 *toho-tsu-kamu-oya* wörtlich: „ferner göttlicher Ahn“.

68 <i>tsukaheshi tsukasa</i>	68 seine Dienste geleistet hat.
69 „ <i>umi yukaba</i>	69 „Fahre ich über's Meer,
70 <i>mi-dzuku kabane.</i>	70 liege mein Leichnam im Wasser,
71 <i>yama yukaba</i>	71 schreite ich über die Berge,
72 <i>kusa musu kabane.</i>	72 wachse auf meinem Leichnam das Gras.
73 <i>oho-kimi no</i>	73 An des erhabenen Herrschers
74 <i>he ni koso shiname.</i>	74 Seite nur will ich sterben fürwahr,
75 <i>kaheri-mi ha</i>	75 den Rücken [niemandem] bieten.“ Also
76 <i>sezi“ to koto-date</i>	76 hatte er feierlich gelobt,
77 <i>masura-wo no</i>	78 und diesen makellosen Namen
78 <i>kiyoki sono na wo</i>	77 als heldenhafte Männer
79 <i>inishihe yo</i>	79 haben seit ältesten Zeiten
80 <i>ima no wotsutsu ni</i>	80 bis zum heutigen Tage
81 <i>nagasaheru</i>	81 sie weiter überliefert —
82 <i>oya no kodomo so</i>	82 sie die Söhne der Väter!
83 <i>Ohotomo to</i>	83 Der Ohotomo
84 <i>Saheki no uji ha</i>	84 und der Saheki Geschlechter: —

V. 68 hinter *tsukasa* ist irgendeine Partikel zu ergänzen; ich ergänze *zo*, in Analogie zu V. 82 und 92, wodurch der Aufbau der Periode eine gewisse Einheitlichkeit erhält.

V. 70 wörtlich: „ein im Wasser liegender Leichnam“; ebenso V. 72: ein L., auf dem Gras wächst. Beide Sätze sind elliptisch. Man ergänze etwa „sei mein Leib!“.

V. 76 *koto-datsu* (intr. 4, und intr. 2e) nach K = 異立 „vom Gewöhnlichen Verschiedenes, Außerordentliches aufstellen“, könnte sich sowohl auf das Aufstellen ungewöhnlicher Behauptungen, Versprechen oder Gelübde, als auf die Leistung ungewöhnlicher Taten (Sonderleistung) beziehen. Die Auffassungen der jap. Kommentatoren weichen stark voneinander ab. Ich möchte *koto* im Sinn von 言 „Rede, Wort“ nehmen, *koto-datsu* 2e also = „in Worten aufstellen“, d. i. „erklären, feierlich erklären, geloben“.

V. 79 80 s. XVII 82 V. 25/26.

V. 81 *nagasaheru* Prät. von *nagasafu* (Durativ von *nagasu*) „überliefern“, „sich forterben lassen“.

V. 84 hinter *Saheki* ist ein *to* zu ergänzen, wie es hinter *Ohotomo* steht (vgl. lat. et — et). Die alte Sprache kennt nur die Doppelung *to* — *to*. Einmaliges *to* ist modern.

85 <i>hito no 'ya no</i>	85 [im Anschluß an] das von ihren Ahnherren
86 <i>tatsuru koto-date</i>	86 aufgestellte Gelöbnis:
87 „ <i>hito no ko ha</i>	87 „Die Menschensöhne
88 <i>oya no na tatazu</i>	88 werden den [großen] Namen der Ahnen nicht erlöschen lassen
89 <i>oho-kimi ni</i>	89 und dem großen Fürsten
90 <i>matsurofu mono“ to</i>	90 [stets in gleicher Gesinnung] dienen“,
91 <i>ihi-tsugeru</i>	92 sind sie bekanntlich die Verwalter der Dinge,
92 <i>koto no tsukasa so.</i>	91 welche [die Vorfahren] ihnen vererbt haben!
93 <i>adzusa-yumi</i>	93 Den Bogen aus Adzusa-Holz
94 <i>te ni tori-mochite</i>	94 in die Hand gefaßt
95 <i>tsurugi-tachi</i>	95 und die Schwert-Säbel
96 <i>koshi ni tori-haki</i>	96 um die Lenden gegürtet,
97 <i>asa-mamori</i>	97 halten wir mit Wache am Morgen,
98 <i>yufu no mamori ni</i>	98 mit Wache am Abend
99 <i>oho-kimi no</i>	99 an [unseres] großen Fürsten
100 <i>mikado no mamori</i>	100 Palasttoren die Wache;
101 <i>ware wo okite</i>	101 und in dem Gedanken, daß außer uns
102 <i>mata hito ha arazi</i>	102 es andere [gleichtüchtige] Leute nicht gibt,

V. 85 S, Z *hito no oya no*; wörtlich: „Menschenahnen“. *hito no* ist hier und in Vers 87 nur ganz leicht gebraucht und könnte ebenso gut wegfallen.

V. 86 Z *tatsuru koto-date*. Hinter *koto-date* ist gedanklich *ni* zu ergänzen.

V. 88 *tatazu* Neg. von *tatsu* „abschneiden, unterbrechen, erlöschen lassen“.

V. 90 *to* schließt den Inhalt des *koto-date*, V. 87—90, ab.

V. 92 Was *koto* eigentlich hier bedeutet, ist vielen Erklärern zweifelhaft. S schreibt dafür 言, was kaum richtig sein dürfte; andere interpretieren 事 „Dinge, Sachen“, worunter man öffentliche Angelegenheiten verstehen könnte; die dritte Möglichkeit ist *koto* = 殊 „besonder, außergewöhnlich“. Man beachte, daß *tsukasa* an dieser Stelle nicht „Amt“, sondern die Person dessen, der das Amt verwaltet, bedeutet, also „Verwalter, Beamter“.

V. 94 *tori*-Präfix, hier ohne besondere Bedeutung.

- 103 *to iya tate* 103 beteuern wir immer wieder und
wieder [unsere Treue und Ergeben-
heit],
104 *omohi shi masaru.* 104 und es mehrten sich noch die Ge-
fühle [des Muts].
105 *oho-kimi no* 107 Denn tiefste Ehrfurcht erfüllt uns,
vernehmen wir
106 *mi-koto no saki no* 106 den Segen der hehren Worte
107 *kikeba tafutomi.* 105 des großen Fürsten.

XVIII 60: 3 Hanka

H I (4095)

- 1 *Masura-wo no* 1 [Unserer] heldenhaften
2 *kokoro omohoyu* 2 Gesinnung sind wir uns bewußt.
3 *oho-kimi no* 5 Denn Ehrfurcht erfüllt uns, ver-
nehmen wir
4 *mi-koto no saki no* 4 den Segen der hehren Worte
5 *kikeba tafutomi.* 3 des großen Fürsten.

H II (4096)

- 1 *Ohotomo no* 3 Das Grab
2 *toho tsu kamu-oya no* 2 des göttlichen Urahns
3 *oku tsu ki ha* 1 der Ohotomo

V. 103 *S iya-date*; Or *iya tachite*; Dai, Kō, Rg *iya taki*; Chō, Shin *iya takeku*.
Alle Texte außer K setzen die Partikel *to* an den Schluß von V. 102,
was vorzuziehen ist.

V. 106 107 Schon der alte Text des M gibt Variante *wo* statt *no* und hinterher
die Urglosse: auch heißt es (V. 107): *tafutoku shi areba* „da [die
segensreichen Worte unseres großen Herrn] Ehrfurcht gebieten“. Die
„hehren Worte“ sind die Worte des Edikts vom 4. Monat. Der
„Segen“ ist die im Edikt angekündigte Rangverleihung an Männer
und Frauen der Ohotomo und Saheki-Familien.

H I

V. 4 5 Variante und Glosse wie im Hauptgedicht V. 107.

H II

V. 3 *oku tsu ki* wörtlich „Inner-Schloß, Hinter-Schloß“, ein Ausdruck für
„Grab“, der auf die steinernen Grabkammern der Misasagi Bezug
nimmt.

- | | |
|-----------------------------|---|
| 4 <i>shiruku shime tate</i> | 4 bezeichnet deutlich mit dem Erkennungsseil, |
| 6 <i>hito no shirubeku.</i> | 5 auf daß die Leute es erkennen! |

H III (4097)

- | | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| 1 <i>Sumeroki no</i> | 1 Auf daß des Herrschers |
| 2 <i>mi-yo sakayemu to</i> | 2 hehre Ära blühe und gedeihe, |
| 3 <i>Adzuma naru</i> | 3 sind im ostländischen |
| 4 <i>Michinoku yama ni</i> | 4 Michinoku auf einem Berge |
| 5 <i>ku-gane hana saku.</i> | 5 Gold-Blumen erblüht. |

[Das Gedicht] wurde am 12. Tage des 5. Monats im 1. Jahre Tempyō-kampō (749) von Ohotomo no sukune Yakamochi in seiner Amtswohnung in Etchū verfaßt.

Kommentar

Das in der Überschrift zu diesem Gedicht erwähnte Dekret ist das zweite der beiden *Semmyō* (Nr. XII und XIII), welche der Kaiser Shōmu (725—47) im 4. Monat des 1. Jahres Tempyō Shōhō (749), gelegentlich des ersten Goldfundes in Japan erließ. Das erste kürzere war eine Ankündigung an den Buddha Vairocana (Dainichi Nyorai), dessen Riesenstatue auf dem Grundstück des Tempels Tōdaiji zu Nara errichtet wurde; das zweite sehr umfangreiche Dekret war an den Hof und die Beamten gerichtet¹. Yakamochi erhielt es in Etchū und war

V. 4 *tate* = *tate yo* Imper. „errichte, spanne auf!“ *shiruku* Adv. „deutlich“. *shime* nimmt K im Sinne von *shime-naha*, das ja auch zur Abgrenzung sowohl heiliger Stätten als der Felder der Bauern diente. Shin aber hält diese Auffassung für falsch und versteht unter *shime* Erkennungs-Bäume, bzw. Steine. Er führt als Beweis M XI 484 (2839) an, wo von *Ukita no mori no shime* „Shime des Tempelhaines von Ukita“ die Rede ist. Dies Zitat scheint mir aber nichts zu beweisen, da das *shime-naha* bekanntlich auch um heilige Bäume gebunden wird.

H III

V. 5 Zwischen *ku-gane* und *hana* ist die Genetivpartikel *no* zu ergänzen; man kann aber auch *hana-saku* als Kompositum fassen: „mit Blumen erblühen“, wozu *kugane* dann Subjekt wäre.

V. 1/48 des Naga-uta sind übersetzt von W. Gundert *Die japanische Literatur* p. 31.

¹ Übersetzung mit Text und Erklärungen H. Zachert *Die Kaiserlichen Erlasse des Shoku-Nihongi* (Veröff. des Japanischen Seminars Hamburg, Nr. 3, 1932) p. 75 ff.

über die darin angekündigten Gnadenbezeigungen des Kaisers, die auch ihn und seine Familie betrafen, sehr erfreut. Die Entdeckung der Goldader hatte im 2. Monat des 1. Jahres Temyō-kampō (749) stattgefunden, und der Ertrag, der sich auf 900 *Ryō* bezifferte, kam der Vollendung der Statue, für deren Vergoldung es am gelben Metall fehlte, sehr zugute. Sie wurde 752 unter ungeheurer Prachtentfaltung eingeweiht. Das Gedicht Yakamochi's bezieht sich in seiner ersten Hälfte auf die Entdeckung des Goldes und die damit verbundenen Umstände; die zweite Hälfte ist ein Preisgesang auf die Ehrwürdigkeit und Göttlichkeit des Geschlechtes der Ohotomo und Danksagung an den Kaiser für seine Gnadenbeweise.

Die Verse 1—4 zeigen eine starke Anlehnung an den Wortlaut einer Stelle, die in mehreren *Norito* vorkommt, und zwar sowohl im Ritual der Großen Reinigung als im Ritual zum Fest der Feuerbeschwichtigung:

*Toyo-ashi-hara no
midzu-ho no kuni wo
yasu-kuni to
tahirakeku
shiroshi-mese to.*

V. 23. Mit dem „guten Werk“ ist die Herstellung der großen Buddha-Statue gemeint.

V. 31. *Michinoku*, alter Name für die Provinz *Mutsu* des *Tōsandō*, die den ganzen Nordosten von Hondō umfaßte.

V. 32. *Wota*, Distrikt in der Provinz *Michinoku*, der jetzige Distrikt *Tōda* in *Rikuzen*. Spuren des damaligen Goldfundes sind noch in Orts- und Tempelnamen vorhanden, z. B. ein *Kogane-yama-jinja* „Goldberg-Schrein“.

V. 46. Der Grund des Gedeihens des Landes ist nicht etwa der reiche Goldfund, sondern der göttliche Schutz, den der Buddha *Rusana* als Belohnung für die Errichtung der Riesenstatue spenden wird.

V. 58. *wosamu* hat sehr weite Bedeutung: „leiten, regieren; in Ämter einsetzen; Strafe verhängen; ausführen, erledigen usw.“ Hier = „mit Güte und Wohlwollen regieren“.

V. 61/62. Die Ohotomo und Saheki freuen sich über die Rangbeförderung, die ihnen durch das Edikt kundgetan wurde.

Siehe die ausführliche Erwähnung dieser beiden Geschlechter in Edikt XIII, Abschnitt 52—59 (Zachert, *a. a. O.* p. 79 u. 85 f.). Der Urahn der Ohotomo hieß Ame no Oshi-hi no Mikoto, der bei Herabkunft des Sonnen-Enkels Ninigi die Oho-kumbe anführt: dasselbe tut sein Nachkomme Michi-Omi no Mikoto beim Feldzug Jimmu-tennō's nach Osten. Siehe F.N.I. und F.Q. Das Geschlecht der Saheki trennte sich unter dem Familienoberhaupt Ohotomo no Muroya no Ohomuraji zur Zeit des Kaisers Yūryaku (457—79) von dem Geschlecht der Ohotomo und führt seinen Stammbaum auf Katari no Muraji, den Sohn des Ohotomo no Muroya no Ohomuraji zurück.

V. 69—74 finden sich wortwörtlich auch im *Semmyō* XIII.

V. 95—96. Vgl. die gleichlautenden Verse 25/26 oben in Gedicht III 211.

V. 101—102. Fast gleichlautend mit V. 15/16 in Okura's Armutsgedicht M. V 86 (892).

V. 105—107. Die Stellung von *kikeba* ist ungewöhnlich; es findet sich aber dazu ein Analogon in M VI 45 (982) mit *mireba*: ... *tsukuyo no mireba kanashisa*. K nimmt in seiner Erklärung eine Umsetzung vor und stellt dabei *kikeba* voran: *kikeba ohokimi no mikoto no saki no tafutosa ni yaya omohi-masaru*.

Nr. 17. XVIII 61 (4098)

*Yoshinu no totsū-miya ni idemasamu toki no tame arakazime
yomeru uta hitotsu mata mizika-uta*

Ein Gedicht, im voraus verfaßt, für den Fall, daß [der Kaiser] sich nach dem Sonderpalast in Yoshinu begeben würde; nebst Kurzgedichten

1 <i>Taka-mi-kura</i>	1 (Der Palast, den) Seine göttliche Majestät
2 <i>ama no hi-tsugi to</i>	5 der Souverän,
3 <i>ame no shita</i>	1 welcher auf dem hoch-ehren Sitze
4 <i>shirashi-meshi-keru</i>	2 in himmlischer Thronfolge
5 <i>sumeroki no</i>	3 das Unterhimmlische [Reich]
6 <i>kami no mi-koto no</i>	4 voreinst regierte,

Zu V. 1—6 vgl. den Anfang von XVIII 58 V. 1—6 und XVIII 60 V. 4.

7 <i>kashikoku mo</i>	7 allergnädigst
8 <i>hazime-tamahite</i>	8 zu begründen geruhte,
9 <i>tafutoku mo</i>	9 ehrfurchtgebietend
10 <i>sadame-tamaheru</i>	10 als Wohnsitz zu bestimmen geruhte,
11 <i>Mi-Yoshinu no</i>	12 dieser mächtige Palast
12 <i>kono oho-miya ni</i>	11 in Schön-Yoshinu:
13 <i>ari-gayohi</i>	13 von Zeit zu Zeit soll (unser Fürst) sich dorthin begeben
14 <i>meshi-tamafu-rashi.</i>	4 und Ausschau zu halten geruhen.
15 <i>mono-no-fu no</i>	15 Auch wir, des Kriegergeschlechts
16 <i>yaso tomo-no-wo mo</i>	16 Gefolgsmannen achtzig,
17 <i>ono ga oheru</i>	17 indem wir den von uns selber [stets] geführten
18 <i>ono ga na na-ohi</i>	18 eigenen Namen als Namen führen,
19 <i>oho-kimi no</i>	19 werden kaiserlichem
20 <i>make no ma ni ma ni</i>	20 Gebote gemäß
21 <i>kono kaha no</i>	22 so unaufhörlich

V. 7/8 und 9/10 bilden parallelismus membrorum.

V. 8 statt *tamahite* sollte man eigentlich vom grammatischen Standpunkt die Form *tamahi* erwarten, aber bei *tsuiku* (Parallelismus der Glieder) ist die Form auf *-te* sehr gebräuchlich.

V. 12 Shin emendiert *ni* in *wo*. Vgl. H I V. 4.

V. 13 *ari-gayohi* ist in Bed. = *kayohi-tsutsu* „öfters oder von Zeit zu Zeit hingehen“. *ari-* als Präfix bildet Frequentative, Durative usw.

V. 14 *meshi* s. III 211 V. 16. — *rashi* Suffix des wahrscheinlichen Präsens oder Futurs; wird nicht flektiert. Durch „soll“ = „man sagt“ übersetzt.

V. 18 Nach den chinesischen Zeichen der alten Überlieferung würde Vers 18 *ono ga na ohi na ohi* lauten. Diese Lesung, die augenscheinlich verderbt ist, wird nur in Keichū's Daishōki gegeben; alle anderen Textausgaben versuchen Emendationen.

Kō: *ono ga na ni na ni,*

Rg u. Z: *ono ga na ohite,*

K: *ono ga na na ohi,*

S: *ono ga na ohi,*

Shin u. Chō: *oya no na na ohi.*

Auf alle Fälle deuten die beiden Verse 17 und 18 auf den Stolz hin, mit welchem die Ohotomo ihren von der Vorvätern ererbten Namen tragen. Der von den Voreltern ererbte Berufsname Oho-tomo „Große Gefolgschaft“ ist zugleich ihr Familienname.

V. 20 S, Z *make no maku-maku*. *make* s. XVII 67 V. 4.

- | | |
|------------------------------|---|
| 22 <i>tayuru koto naku</i> | 21 wie dieser Fluß [unaufhörlich dahin-
strömt], |
| 23 <i>kono yama no</i> | 24 so in stäter Folge, |
| 24 <i>iya tsugi-tsugi ni</i> | 23 wie diese Berge [auf einander folgen], |
| 25 <i>kaku shi koso</i> | 25 ganz so und nicht anders |
| 26 <i>tsukahe-matsurame</i> | 26 in Ehrfurcht dienen |
| 27 <i>iya toho-naga ni.</i> | 27 auf immer und ewig. |

XVIII 61: 2 Hanka

H I (4099)

- | | |
|-----------------------------|--|
| 1 <i>Inishihe wo</i> | 1 Vergangener Zeiten |
| 2 <i>omohosu-rashi mo</i> | 2 scheint Er zu gedenken, oh! |
| 3 <i>wago oho-kimi</i> | 3 unser erhabener Fürst. |
| 4 <i>Yoshinu no miya wo</i> | 4 [Denn] den Palast von Yoshinu |
| 5 <i>ari-gayohi-mesu.</i> | 5 besucht Er zu Zeiten und hält dort
Umschau. |

H II (4100)

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1 <i>Mono-no-fu no</i> | 1 Auch wir Männer aus den kriege-
rischen |
| 2 <i>yaso uji-hito mo</i> | 2 achtzig Familien [der Ohotomo-
Sippe] |
| 3 <i>Yoshinu-gaha</i> | 3 werden, wie der Yoshinu-Fluß [un-
aufhörlich dahinströmt], |
| 4 <i>tayuru koto naku</i> | 4 ganz so unaufhörlich |
| 5 <i>tsukahe-tsutsu mimu.</i> | 5 bei Hof Dienste leisten und werden
[mit dem Fürsten diese schöne
Landschaft] betrachten. |

V. 26 *matsuru* „dienen“, an andere Verba suffigiertes Hilfsverb, das anzeigt, daß die Handlung einem Höherstehenden gegenüber stattfindet. Ggs. zu *tamafu*.

V. 27 *iya toho-naga ni* wörtlich: „immer ferner und länger (in die Zukunft hinein)“.

H I V. 1 s. XVII 82 V. 25.

V. 3 *wago* aus *waga* durch Vokalangleichung der letzten Silbe an das folgende *oho*.

H II

V. 2 *Z uji-bito. uji* „Großfamilie, Sippe“, nicht Einzelfamilie.

V. 4 5 wörtlich: „ohne Unterbrechung Dienste leistend werden wir Aus-
schau halten“. *tayuru koto naku* ist mit *tsukahe-tsutsu* zu konstruieren,
nicht mit *mimu*.

Das Gedicht ist undatiert.

Kommentar

Zu Vers 5: Mit dem *sumerogi* dieses Verses kann der ursprüngliche Begründer des Palastes in Yoshinu, Kaiser Ōjin gemeint sein (so K und Shin), oder die Kaiserin Saimyō-tennō (so Rg), die im 2. Jahre ihrer Regierung (656) laut Angabe des Nihongi den Palast Yoshino-no-miya bauen ließ. Ich zitiere hierzu F.N. III, p. 163 Anm. 2: „Ein Palast in Yoshino wird im 19. Jahr Ōjin-tennō's (288) und auch im Yūryaku-ki zweimal [für die Jahre 458 und 460] erwähnt, dann aber hört man nichts mehr von ihm. Er wird inzwischen verfallen sein und wurde jetzt wieder neu errichtet.“ Hieraus geht ziemlich klar hervor, daß der vom Kaiser Shōmu, auf den sich die V. 13/14 beziehen, von Zeit zu Zeit besuchte Yoshino-Palast nur der von Saimyō-tennō errichtete neue Bau sein kann. Wenn man aber besonders starkes Gewicht auf *hazime* in V. 8 legt und dies im Sinne der Urgründung im Gegensatz zur Neugründung versteht, muß der *sumerogi* mit Ōjin identifiziert werden.

Yoshino „Schönfeld“, Name einer gebirgigen Landschaft in der Provinz Yamato, wegen ihrer Schönheit oft in der Poesie besungen. Viele historische Ereignisse spielten sich hier ab. Näheres darüber bei Papinot p. 893. Der in H II V. 3 erwähnte Yoshino-gawa ist ein aus den Bergen von Yoshino fließender Fluß, der im Yoshino-gōri auf dem Ō-dai-hara-yama entspringt. Er wendet sich dann westwärts und fließt, nachdem er mehrere Male seinen Namen gewechselt hat, durch die Provinz Kii, um als Ki-no-kawa im Meere zu münden. Näheres siehe im *Yamato-meisho-dzue* p. 594f.

Nr. 18. XVIII 62 (4101)

*Miyako no ihe ni okuramu ga tame shira-tama wo horisuru
uta hitotsu mata mizika-uta*

Ein Gedicht [verfaßt] als [ich] weiße Perlen zu haben wünschte, um sie nach dem Hause in der Hauptstadt als Geschenk zu senden; nebst Kurzgedichten

1 *Susu no ama no*
2 *oki-tsu-mi-kami ni*
3 *i-watarite*

1 Susu's Fischer, so sagt man,
2 zur hehren Gottheit der Tiefsee
3 fahren hinaus sie,

4 <i>kadzuki toru to ifu</i>	4 tauchen hinab und holen heraus
5 <i>ahabi-tama</i>	5 die Ahabi-Perlen.
6 <i>iho-chi mo ga mo.</i>	6 O, wären fünfhundert davon mir zu eigen!
7 <i>hashiki yo shi</i>	7 Die so geliebte
8 <i>tsuma no mi-koto no</i>	8 Frau Gemahlin —
9 <i>koromo-de no</i>	9/10 seit unserer Trennungs-Stunde
10 <i>wakareshi toki yo</i>	
11 <i>nuba-tama no</i>	11 schmiegt auf dem dunkel-
12 <i>yo-doko kata-sari</i>	12 nächtlichen Lager sie sich zur Seite;
13 <i>asa-ne-gami</i>	13 die morgens vom Liegen [verwirr- ten]Haare
14 <i>kaki mo kedzurazu</i>	14 strähnet sie nicht und kämmt sie nicht;
15 <i>idete koshi</i>	15 meines Gehens und Kommens

V. 1—4 Attribut zu *ahabi-tama* in V. 5: Die Ahabi-Perlen, von denen man sagt, daß die Fischer . . . hinausfahren, hinabtauchen und sie heraus-holen.

V. 6 Das Suffix *-chi* in *iho-chi* ist nach Kogi dasselbe wie in den Zahlwörtern *katachi* 20, *misochi* 30, *momochi* 100, *chichi* 1000 und soll identisch sein mit dem Suffix *-tsu* in *hitotsu*, *futatsu* usw. (also *-tsu* bei Einern, *-chi* bei Zehnern, beide eine Art Numerativ). Chō aber interpretiert *ihochi* als *iho chi*: „500 oder 1000“ (= *iho mo chi mo*). *mo ga mo* Optativ-Partikel.

V. 7/8 *hashiki yo shi tsuma no mi-koto no* ist grammatisch nicht mit den Versen 9 10 *koromo-de no wakareshi toki yo* zu verbinden, sondern mit den Versen 11 12 *nuba-tama no yo-doko kata-sari*. Der Nebensatz, V. 9 10, ist also zwischen das Subjekt (V. 7 8) und das Prädikat (V. 11 12) eingefügt worden. Die gewöhnliche Wortfolge würde sein V. 9, 10, 7, 8, 11, 12.

Zu *hashiki yo shi* vgl. III 204 V. 5.

V. 9/10 *koromo-de no wakareshi toki yo* wörtlich: „seit der Zeit wo sich unsere Ärmel trennten“. *yo* = *yori*.

V. 11/12 Das M. K. gehört nur zum ersten Bestandteil des Kompositums, was, wie in allen solchen Fällen, die Übersetzung erschwert. Wörtlich: „Lager der wie die Nubafrucht schwarzen Nacht“.

V. 12 *yo-doko kata-sari* läßt sich übersetzen durch: „sie legt sich auf die eine Seite des nächtlichen Lagers (läßt also die andere frei)“ oder: „sie legt sich neben das Nacht-Lager“. Beide Interpretationen sind möglich, doch ist obige Übersetzung wohl vorzuziehen. Kogi vertritt die andere Auffassung.

V. 13 *ne* „Schlaf“ oder „Liegen“, Stamm des Verbs *nu* 2e.

- | | |
|--------------------------------|--|
| 16 <i>tsuki-hi yomi-tsutsu</i> | 16 Monde und Tage zählt sie ständig, |
| 17 <i>nagekuramu</i> | 17 und seufzt wohl [vor Sehnsucht]. |
| 18 <i>kokoro-nagusa ni</i> | 18 Auf daß [die Liebste], ihrem seuf- |
| | zenden Herzen zum Trost, |
| 19 <i>hototogisu</i> | 19 wenn der Kuckuck |
| 20 <i>ki-naku sa-tsuki no</i> | 20 kommt und ruft, im Maienmond, |
| 21 <i>ayame-gusa</i> | 21 aus Maien-Schwertlilien |
| 22 <i>hana-tachibana ni</i> | 22 mit Orangenblüten |
| 23 <i>nuki-mazihe</i> | 23 auf Schnüre gereiht und zusammen- |
| | gemischt |
| 24 <i>kadzura ni seyo to</i> | 24 einen Kopfschmuck sich mache, |
| 25 <i>tsutsumite yaramu.</i> | 25 will ich [die Perlen] verpacken und |
| | ihr senden. |

XVIII 62: 4 Hanka

H I (4102)

- | | |
|------------------------------|--|
| 1 <i>Shira-tama wo</i> | 1 Wohlan denn! weiße Perlen |
| 2 <i>tsutsumite yara-na.</i> | 2 will ich in einer Hülle verpackt ihr |
| | senden. |
| 3 <i>ayame-gusa</i> | 3 Möchte [die Liebste] dann mit |
| | Schwertlilien |
| 4 <i>hana-tachibana ni</i> | 4 und Orangen-Blüten |
| 5 <i>ahē mo nuku-gane.</i> | 5 sie zusammentun und aufschnüren! |

H II (4103)

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| 1 <i>Oki-tsu-shima</i> | 4 O, wären mir Ahabi-Perlen zu eigen, |
| 2 <i>i-yuki-watarite</i> | 1 von denen man sagt, daß nach den |
| | Inseln der Tiefsee |
| 3 <i>kadzuku chifu</i> | 2 die Fischer hinausfahren |
| 4 <i>ahabi-tama mo ga</i> | 3 und in die Tiefe tauchen! |
| 5 <i>tsutsumite yaramu.</i> | 5 Ich würde sie in einer Hülle ver- |
| | packen und [meiner Liebsten] sen- |
| | den. |

V. 17 *nagekuramu* ist Attribut zu *kokoro* in V. 18.

V. 18 S *kokoro-nagusa yo* (*yo* wohl Druckfehler statt *ni*).

H I

V. 2 S, Z *tsutsumite-yaraba* „wenn ich sendete“, die alte Lesung, welche Keichū in *yarana* änderte. *yarana* ist gleichbedeutend mit *yaramu*.

V. 5 *ahē* = *ahase* „zusammenbringen“. *gane* Optativpartikel.

H III (4014)

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1 <i>Wagimoko ga</i> | 5 O, wären mir weiße Perlen zu eigen, |
| 2 <i>kokoro-nagusa ni</i> | 4 die bei den Inseln der Tiefsee sich
finden, |
| 3 <i>yaramu tame</i> | 3 um [heim] sie zu senden |
| 4 <i>oki-tsu-shima naru</i> | 2 zum Troste des Herzens |
| 5 <i>shira-tama mo ga mo.</i> | 1 für meine Geliebte. |

H IV (4105)

- | | |
|-------------------------------|---|
| 1 <i>Shira-tama no</i> | 5 O, wie willkommen wäre mir |
| 2 <i>iho-tsu-tsudohi wo</i> | 4 ein Fischer, |
| 3 <i>te ni musubi</i> | 1/(4) der [mir] weiße Perlen brächte, |
| 4 <i>okosemu ama ha</i> | 2 fünfhundert Stück auf eine Schnur
gereiht, |
| 5 <i>mugashiku mo aru ka.</i> | 3 und um die Hand gebunden! |

Obiges [Gedicht] wurde am 14. Tage des 5. Monats [des 1. Jahres Tempyō-kampō (749)] von Ohotomo no sukune Yakamochi in poetischer Stimmung verfaßt.

Kommentar

V. 1. Susa, einer der 4 Distrikte der Provinz Noto, der Halbinsel, die an der Nordwestküste in das Japanische Meer vorspringt.

V. 2. K erklärt *oki-tsu-mi-kami* als Ort, wo das Meer wild und furchtbar ist, gleichbedeutend mit Palast des Meergottes.

H III

V. 4 *naru < ni aru.*

H IV

V. 2 *iho-tsu-tsudohi* wörtlich: eine Sammlung von 500 (d. h. sehr vielen) Stück [Perlen]. Obige Interpretation knüpft an Rg's Deutung *ihotsu mi-sumaru* an. Es ist aber, streng genommen, im Gedicht von einer Schnur nicht die Rede, und die Fischer suchen zwar die Perlen, aber bearbeiten und durchbohren sie für gewöhnlich nicht. Um die Hand binden oder wickeln (als Armband) heißt auch gewöhnlich *te ni maku*. Die von Shin versuchte Deutung *te ni musubu = te ni sukufu* „mit der Hand schöpfen“ wäre daher beachtenswert.

Freie Übers. des Naga-uta (außer Dickins) in Ch. Cl. P. p. 65f., K. F. Dichtergr. a. d. O. p. 18.

V. 5 S, Z *mukashiku*. *mugashi* ist ein veraltetes Adj. mit Bed. „erfreulich“ oder „dankenswert“. *ka* Interjektion des Ausrufs.

Sachlicher ist die Ansicht von Shin. Danach liegen gerade nördlich von Washima im Distrikt Fugeshi (Noto) im Nordmeer die „Sieben Inseln“, Nana-tsu-shima. Wiederum nördlich von diesen liegen die Hekura-Inseln, die man im Gegensatz zu den näher am Lande liegenden Inseln (*he-tsu-shima*) auch *oki-tsu-shima* „Tiefsee-Inseln, Inseln in der weiten See“ nennt. Nach dem Götternamenverzeichnis des Engi-shiki befand sich (und befindet sich noch?) auf den näheren Inseln ein Shintoschrein für die Göttin He-tsu-hime, auf den entlegenen Hekura-Inseln ein *Oki-tsu-hime jinja* „Schrein für die Tiefsee-Prinzessin“. Letzterer und seine Gottheit, und überhaupt das Meer dortselbst, ist unter der „ehren Gottheit der Tiefsee“ unseres Gedichtes zu verstehen.

V. 5. *awabi*, Seeohr (*Haliotis*), worin Perlen vorkommen sollen. Vom Fund einer großen Perle in einer *awabi* wird im Nihongi unter dem 12. Tag, 9. Monat, 14. Jahr Ingyō-tennō berichtet (A. N. I p. 323 f.) Die glatte prächtig schillernde Innenseite der Awabi wird als Perlmutter in Japan zur Verzierung von Lackwaren verwandt.

V. 9/10. Wenn der Dichter von der Trennung der Ärmel spricht, so denkt er an die bekannte Rolle, welche der Ärmel beim Zusammenschlafen gleichsam als Kopfkissen für die andere Person spielt.

Nr. 19. XVIII 63 (4106)

*Fumihito Wohari no Wokuhi wo satosu uta hitotsu mata
mizika-uta*

Ein Gedicht zur Zurechtweisung des Schreibers Wohari no Wokuhi; nebst Kurzgedichten [und einer chinesischen Begleitschrift]

[Präambel]

In den Bestimmungen über die sieben Gründe für die Entlassung der Ehefrau 七出例 (d. h. 1. *ko naki* „Kinderlosigkeit“, 2. *in* „Ehebruch“, 3. *fubo ni shitagawazaru* „Ungehorsam gegen die Schwiegereltern“, 4. *tagen* „Geschwätzigkeit“, 5. *settō* „Diebstahl“, 6. *shitto* „Eifersucht“, 7. *akushitsu* „böartige Krankheit“) heißt es [im *Ko Ryō* 戸令]: „Wenn eine Frau sich einen dieser sieben Punkte zuschulden kommen läßt, wird

sie geschieden. Wenn jemand ohne diese sieben Gründe [sein Weib] verstößt, [soll er mit] $1\frac{1}{2}$ Jahren Verbannung [bestraft werden].“

Über die drei Gründe gegen die Entlassung der Ehefrau 三不去 [d. h. 1. wenn sie die Trauer um die Schwiegereltern gehalten hat, 2. wenn der Mann zur Zeit der Vermählung arm war und später Vermögen erworben hat, 3. wenn die Frau keine Eltern mehr besitzt, zu denen sie zurückzuschicken ist] heißt es: „[Demnach] darf [die Betreffende] nicht geschieden werden, auch wenn sie gegen die sieben Gründe für die Ehescheidung verstoßen hat. Wer dagegen handelt, [soll mit] 100 Stockschlägen [bestraft werden]. Nur bei Ehebruch oder bössartiger Krankheit darf die Frau trotzdem verstoßen werden.“

In den Bestimmungen über Bigamie 兩妻例 heißt es: „Wer ein Weib hat und sich trotzdem wieder vermählt, [soll mit] einem Jahr Verbannung [bestraft werden], die Familie des [zweiten] Weibes mit 100 Stockschlägen, und es soll Trennung stattfinden.“

In einem kaiserlichen Dekret heißt es: „Gerechte Ehemänner und getreue Ehefrauen sollen mit Gnadengeschenken beehrt werden.“

Wenn man ehrerbietig über die obigen Artikel nachdenkt, [erkennt man, daß] sie die Grundlage der Gesetzgebung und die Quelle der moralischen Bildung sind. Was den gerechten Ehemann anbelangt, so besteht, wenn Liebe [zwischen Mann und Frau] vorhanden ist, kein Unterschied [zwischen ihnen in bezug auf ihre Gesinnung], und beide haben miteinander Haus und Vermögen gemeinsam. Wie könnte man den alten Ehekameraden vergessen und einen neuen lieben? Deshalb habe ich ein Gedicht von mehreren Zeilen verfaßt, damit der Ehemann seinen Irrtum der Ehescheidung bereut. Das Gedicht lautet:

- | | |
|--------------------------|--|
| 1 <i>Ohonamuji</i> | 3 Seit dem göttlichen Zeitalter [der Götter] |
| 2 <i>Sukunabikona no</i> | 1 <i>Ohonamuji</i> |
| 3 <i>kami-yo yori</i> | 2 und <i>Sukuna-bikona</i> |

V. 1. Shin, S *Ohonamuchi*.

V. 2. Shin, S; Z. *Sukunahikona*.

- | | |
|------------------------------|---|
| 4 <i>ihi-tsugi-keraku.</i> | 4 ist [uns folgendes] überliefert worden: |
| 5 <i>chichi-haha wo</i> | 5 „Zu Vater und Mutter |
| 6 <i>mireba tafutoku</i> | 6 ist aufzuschauen mit Ehrfurcht, |
| 7 <i>me-ko mireba</i> | 7 Weib und Kind sind anzusehen |
| 8 <i>kanashiku me-gushi.</i> | 8 mit Liebe und Güte“. |
| 9 <i>utsusemi no</i> | 10 Während [dies] als eine [ewige] Wahrheit |
| 10 <i>yo no kotowari to</i> | 9 der gegenwärtigen Welt |
| 11 <i>kaku-sama ni</i> | 11 auf solche Weise |
| 12 <i>ihi-keru mono wo</i> | 12 überliefert worden ist, |
| 13 <i>yo no hito no</i> | 13 habt Ihr der von den Menschen der Welt |
| 14 <i>tatsuru koto-date.</i> | 14 aufgestellten Lehre doch [zuwider gehandelt]! |
| 15 <i>chisa no hana</i> | 15 Als die Lattichblumen |
| 16 <i>sakeru sakari ni</i> | 16 zu üppigster Blüte erblüht waren, [und eure Liebe wie diese blühte,] |
| 17 <i>hashiki yo shi</i> | 17 habt Ihr mit Eurer so teuren |

V. 4 Z, Or *ihi-tsugi-kerashi.* *keraku* < *keru aku.*

V. 7 *me-ko* 1. Weib und Kind = *tsuma to ko to.* So aufzufassen auch in Okura's Gedicht M. V. 3, wo die ersten vier Verse:

chichi-haha wo
mireba tafutoshi
me-ko mireba
me-gushi utsukushi

mit den Versen 5—8 im Gedicht Yakamochi's fast gleichlauten.

2. = *tsuma* „Gemahlin“.

3. = *onna no ko* „Mädchen“.

V. 8 *me-gushi* „hold“ s. XVII 79 V. 8. Or liest *medeshi.* *kanashi* bedeutet hier „lieblich“.

V. 10 *kotowari* „Prinzip“.

V. 11 Z *kaku-zama ni.*

V. 12 *mono wo* s. XVII 67 V. 24. *ihi-keru mono wo* entspricht dem *ihi-tsugi-keraka* von V. 4 und *ihi-keru* ist daher als aus metrischen Gründen gesetzte Abkürzung von *ihi-tsugi-keru* zu betrachten.

V. 14 *koto-date* = *kotodatsuru koto*, *kotodatetaru koto* „Erklärung“, Verbalnomen. Shin will hinter *kotodate* in Gedanken *ni* ergänzen.

V. 15 *chisa* = *chisha no hana* Blüten des Chisha-Baums. Shin setzt V. 15/16 in Anführungszeichen und scheint die beiden Verse für den Anfang eines nur angedeuteten Zitats zu halten.

- 18 *sono tsuma no ko to* 18 kleinen Gemahlin
 19 *asa-yohi ni* 19 des Morgens wie des Abends
 20 *wemi-mi wemazu mo* 20 mit Lächeln oder auch ohne Lächeln
 21 *uchi-nageki* 21 unter tiefen Seufzern
 22 *katari-kemaku ha* 22 wohl [folgendes] gesprochen:
 23 „*tokoshihe ni* 23 „Könnte es auf ewige Zeiten
 24 *kakushi mo arameya.* 24 etwa [mit uns] ganz so bleiben?
 25 *ame-tsuchi no* 25 Des Himmels und der Erde
 26 *kami koto-yosete* 26 Götter werden es [nach ihrem Willen] fügen,
 27 *haru-hana no* 27 und [wenn sie wollen] wird die
 frühlingsblütengleiche
 28 *sakari mo aramu“ to* 28 Hochblüte [unseres glücklichen Zusammenseins] uns auch nicht
 fehlen.“
 29 *matashi-kemu* 30 Auf diese Hochblüte der Zeit,
 30 *toki no sakari wo* 29 die [ihr beide] so erwartet haben
 werdet,
 31 *sakari-wite* 31 wird [Eure] in der Ferne weilende
 32 *nagekasu imo ga* 32 und [nach Euch] seufzende Gemahlin
 33 *itsu shi ka mo* 33 in dem Gedanken: „Wann denn
 endlich

V. 18 *tsuma no* ist Opposition zu *ko*: „eine Kleine, welche Ehefrau ist“.

V. 20 *wemi-mi wemazu mo* = *wemi mo wemazu mo* oder *wemi-mi wemazu-mi*. Vgl. *hare-mi kumori-mi*, *yuki-mi yukazu-mi*, *furu-mi furazu-mi*. *-mi-mi* entspricht, wie *-tsu-tsu*, dem *-tari-tari* der gesprochenen Sprache.

V. 21 Z *uchi-nagegi*. Zu *uchi-* s. XVIII 58 V. 25.

V. 22 *-kemaku* < *kemu* + *aku*, Nominalf. des Suffixes: Das was er wohl gesprochen haben wird, lautete wie folgt (= *katari-kemu ya ha*).

V. 23/28 Inhalt von *katari-kemaku*.

V. 28/29 Z *sakari mo aratashi-kemu*, *matasu* Höflichkeits-Kausativ.

V. 30 Kō, S, Z *toki no sakari zo*, also Ausruf. *wo* ist Emendation von Motowori Norinaga.

V. 31 *sakari* im Komp. *sakari-wite* ist das Verbum *sakaru* „getrennt sein, fern sein“, gleichbedeutend mit *hanaru*, während in allen anderen Stellen oben, auch in V. 30, das Wort *sakari* „Hochblüte“ vorliegt. Der Dichter hat wohl ein Wortspiel beabsichtigt.

V. 32 *nagekasu* s. XVII 70 V. 38.

- | | |
|------------------------------|--|
| 34 <i>tsukahi no komu to</i> | 34 wird ein Bote [von ihm] kommen?“ |
| 35 <i>matasuramu</i> | 35 wohl sicherlich warten |
| 36 <i>kokoro sabushiku,</i> | 36 untröstlichen Herzens. |
| 37 <i>minami fuki</i> | 37 Da Ihr nun, wie wenn beim Blasen
des Südwindes [im Lenz] |
| 38 <i>yuki ke hafurite</i> | 38 die Wasser der Schneeschmelze [die
Ufer] überfluten |
| 39 <i>Imidzu-kaha</i> | 39 und auf dem Imidzu-Fluß |
| 40 <i>ukabu mi-nawa no</i> | 40 die Schaumblasen schwimmen, |
| 41 <i>yoru-he nami</i> | 41 [wie diese Schaumblasen] eines
festen Haltes entbehrt, |
| 42 <i>Saburu sono ko ni</i> | 42 hängt Ihr mit jener Kleinen, der
Saburu, |
| 43 <i>himo no wo no</i> | 43 wie die Enden eines Gürtel-
bandes |
| 44 <i>i-tsugari-ahite</i> | 44 fest miteinander verknüpft, und
indem Ihr |
| 45 <i>niho-dori no</i> | 45 wie ein Haubentaucher[-Pärchen] |
| 46 <i>futari narabi-wi</i> | 46 zu zweien immer nebeneinander
weilt, |
| 47 <i>Nago no umi no</i> | 50 gibt's für Euer Herz, das |

V. 35 -*ramu* s. XVII 79 V. 64.

V. 37 *minami* „Südwind“.

V. 38 S *yuki-ge masarite*. Z, Shin *yuki-ge hafurite*. *ge, ke* = *kiye*, von *kiyu* (2e) „schmelzen“; vgl. III 204 V. 14. Die Frage ist hier, ob man *ke* als letzten Bestandteil eines Nominalkompositums mit *yuki* zusammenfassen soll (dann *yuki-ge* = „Schneeschmelze“ bzw. „Wasser des geschmolzenen Schnees“; so im U. Wb. *yuki-ge* = *yuki-giye no midzu*), oder als ersten Bestandteil eines Verbalkompositums *ke-hafuru* „schmelzen und überschwemmen“. Letztere Auffassung hat sich Kogi im Kommentar, der die Lesung *yuki-ge* für schlecht erklärt, zu eigen gemacht; alle anderen Herausgeber entscheiden sich für *yuki-ge. hafurite* (intr. 4) nach dem U. Wb. = *afurete* von *afuru* (2e).

V. 39 S, Z *Imidzu-gaha*.

V. 40 S, Z, Shin *nagaru mi-nawa no. mi-nawa* „Wasser-Schaum“.

V. 41 S, Z, Shin *yoru-be nami. yoru-be nami* umschreibt Chō durch *sadamatta mokuteki mo naku* „ohne bestimmten Zweck“.

V. 44 *i-* s. III 204 H I V. 4. *tsugaru* = *tsunagaru* „gebunden sein“.

V. 47 48 Die neun Silben *Nago no umi no oki wo* sind *Jo* zu *fukamete*. Der Ausdruck *oki wo fukamete* findet sich auch M IV 184, V. 2 und XVI 17, V. 4. Auch dort bezieht sich *fukamete* auf das Tiefsein der Gefühle

- 48 *oki wo fukamete* 49 verblendet ist
 49 *sadohaseru* 48 so tief wie bis auf den tiefsten Grund
 50 *kimi ga kokoro no* 47 des Meeres von Nago,
 51 *sube mo sube nasa.* 51 keine Mittel und Wege der Abhilfe!

XVIII 63: 3 Hanka

H I (4107)

- 1 *Awoniyoshi* 3 Sehnsüchtig
 2 *Nara ni aru imo ga* 4 wird warten das Herz
 3 *taka-taka ni* 2 der Gemahlin, die da weilet zu Nara,
 4 *matsuramu kokoro.* 1 (o Nara] bläulichen Tones!
 5 *shika ni ha arazi ka.* 5 Ist es nicht so?

H II (4108)

- 1 *Sato-bito no* 2 Wie beschämend [für Euch] ist vor
 den schauenden Augen
 2 *miru-me hadzukashi.* 1 der Einheimischen
 3 *Saburu-ko ni* 5 (Euer) Anblick von hinten auf dem
 Gang zum Amt,
 4 *sadohasu kimi ga* 4 der Ihr vernarrt seid
 5 *miya-de shiri-buri.* 3 in die kleine Saburu!

H III (4109)

- 1 *Kure-nawi ha* 1 Das Scharlachrot
 2 *utsurofu mono so.* 2 verbleicht (so bald)!

(Herzenstiefe, Gefühlstiefe), wobei der Ausdruck zu *omoheru* „gedenken“ gesetzt ist (so tief fühlen, wie die Tiefsee am Grunde des Ozeans tief ist).

V. 49 *sadohaseru* von *sadohasu* (angeblich = *madohasu*) intr., höfl. Form von *sadofu* „verblendet sein, bezaubert sein, in eine Frau vernarrt sein“. Rg führt eine Anzahl Beispiele an, wo *ma* mit *sa* wechselt. Solcher Wechsel ist aber nur da möglich, wo *ma* bzw. *sa* Präfixe sind. Das ist hier jedoch nicht der Fall, sondern *sa* in *sadofu* wie *ma* in *madofu* gehören offenbar zur Wurzel dieser Verba.

V. 50/51 Vgl. Vers 4 und 5 des zweiten *Hanka* von *Okura's* Elegie M. V 2: *imo ga kokoro no sube mo sube nasa.*
 „Ach, wie trostlos ist es für mich, wenn ich des gefühlvollen Herzens der Geliebten gedenke“.

H I

- V. 3 S, Z, Shin *taka-daka ni.*
 V. 5 Z *shika ni ha arashi ka*; Or *shika ni ha aranu ka.*

- 3 *tsuruhami no* 4 Wie sollte es dem altgewohnten
Kleid
4 *narenishi kinu ni* 3 von [grauer] Tsurubami[-Farbe]
5 *naho shikame ya mo.* 5 doch gleichkommen?!

Obiges [Gedicht] wurde am 15. Tage des 5. Monats (im 1. Jahre Tempyō-kampō (749)) vom Statthalter Ohotomo no sukune Yakamochi verfaßt.

Kommentar

Wohari (spr. Owari) no Wokuhi war ein Schreiber in der Statthalterschaft der Provinz Etchū.

Das in der Präambel zitierte 戸令 *Ko-Ryō* „Bestimmungen über die Hausstände“ ist eine Unterabteilung des *Taihō-Ryō* 大寶令, des im 1. Jahre der Taihō-Periode (701) erlassenen Gesetzwerkes. Im wesentlichen ist es auf der Grundlage der Gesetzgebung der T'ang-Dynastie aufgebaut.

V. 1. Oho-na-muji, Nachkomme des Susa-no-Wo in 6. Generation. Vgl. F. Qu. p. 46, 57, 166, 168, 193, 425; ferner F. N. I (Mythologie) p. 131 Anm. 39.

V. 2. Sukuna-biko-na, Medizingott. Vgl. F. Qu. p. 56, 285 Anm. 48; ferner F. N. I (Mythologie) p. 141 Anm. 74.

Zu V. 10f. vgl. M XV 175 (3761) *Yo no naka no tsune no kotowari kakusama ni nari ki ni kerashi.*

V. 15. *chisa* (*Lactuca sativa* L.) Lattich. Im Rein Bd. II p. 86 wird angegeben, daß der Lattich „offenbar erst durch die Holländer eingeführt worden ist“. Dies dürfte doch wohl nicht stimmen, da im Manyōshū schon des Lattichs Erwähnung getan wird. Es müßte denn nachgewiesen werden, daß die hier mit *chisa* bezeichnete Pflanze mit der jetzigen *chisa* nicht identisch ist.

V. 23/24. Sollte hier eine Hindeutung auf die bevorstehende Trennung des Ehepaares wegen Versetzung des Mannes nach Etchū enthalten sein? Das würde auch die Seufzer (V. 21) verständlich machen, welche die Frau oder beide im Vorgefühl der vielleicht sehr langen Trennung ausstoßen.

H III

V. 3 S, Z, Shin *tsurubami no. tsurubami*, Frucht der woodnut (*Corylus heterophylla*), Synonym von *donguri* „Eichel“. Der Dichter nennt die Frucht statt der daraus gewonnenen tiefgrauen Farbe. Zur Symbolik des Ausdrucks s. Kom.

V. 30. Die „Hochblüte der Zeit“ *toki no sakari* bezieht Shin auf die Ernennung des Wokuhi zum Schreiber. Er umschreibt den Vers durch *sono toki no sakari mono wo* (Sinn: da diese Zeitenblüte da ist ...).

V. 35/36. Ich nehme Inversion an, wie übrigens auch Shin ausdrücklich verlangt, und konstruiere: *kokoro sabushiku mata-suramu*. Man vgl. denselben Fall in XVII 70, V. 23—26 desselben Dichters. Die theoretisch mögliche Auffassung von *sabushiku* als Adverbialis (Fortsetzungsform), welche Rg zu haben scheint, wenn er *koko sabushiku* mit den Schlußworten des Gedichts *sube mo sube nasa* (V. 51) in Verbindung bringen will, erledigt sich schon durch diese Parallelstelle und wird von Shin mit Recht verworfen.

V. 39. *Imidzu-gawa* s. Kom. zu XVII 82.

V. 41 könnte auch interpretiert werden: „Da [Ihr] keine Stütze habt“, im Sinn von: keine weibliche Person, auf die man sich verlassen kann. Die Versgruppe 37—41 kann man als *Jo* zu Saburu betrachten. Der Name des Mädchens, Saburu, scheint nicht ihr wirklicher Name zu sein. Ich glaube, daß der Dichter ihn in Anspielung auf ihre unsittliche Lebensführung wählte, denn *saburu* ist = *ukaruru*, wozu man die Nomina *saburu-wotome* im Utsubo-monogatari und *ukare* oder *ukare-me*, die beide „Freudenmädchen“ bedeuten, vergleiche. Auch das Verb *ukabu* in V. 40 scheint mir mit solcher Anspielung gewählt zu sein: *ukabu* und *ukaru* ähneln sich sehr stark im Klang und in der Bedeutung, sind ja auch von derselben Wurzel abgeleitet.

V. 42. Saburu ist der Name des Freudenmädchens (*yūjo*), das mit dem Schreiber Wohari no Wokuhi ein Verhältnis unterhielt. Diesem Naga-uta folgt ein selbständiges Tanka XVIII 64 (4110), in dem geschildert wird, wie die von ihrem Gemahl verlassene Frau unerwartet aus der Hauptstadt ankommt und ihren Gemahl mit der kleinen Saburu überrascht.

V. 45. *niho-dori*, die Grebe, alias Haubentaucher (*colymbus cristatus*) oder kleiner Steißfuß (*podiceps minor*). Diese Vogelgattung findet sich nur in Paaren.

V. 45/46 sind identisch mit V. 25/26 des Yamato Banka von Okura (M V 2).

V. 47. *Nago*, Ortschaft im Distrikt Imidzu der Provinz Etchū.

Zu H I. Obige Übersetzung von Hanka I entspricht der Auffassung K.'s. Man könnte aber auch wie Or und Chō interpretieren:

„Der Sinn der in Nara, [o Nara] bläulichen Tones!
weilenden und [Euer] wohl mit hochgespannter
Sehnsucht wartenden Frau wird wohl nicht solcher
[wankelmütigen] Art sein [wie der Eure].“

H II V. 5 wörtlich: „beim Hofbesuch der Anblick von hinten“, d. h. beim Kommen und Gehen aus dem Hause der Saburu; die Besuche bei ihr werden ironisch mit Hofbesuch verglichen. Motowori empfiehlt die Lesung *neya-de* „Austritt aus dem Schlafzimmer“.

Hanka II läßt sich auch wie folgt übersetzen:

- 1 Vor der Einheimischen
- 2 schauenden Augen wie beschämend! —
- 3 Wenn Euch, der Ihr in die kleine Saburu
- 4 so närrisch verliebt seid,
- 5 beim Hofbesuch die Leute nachsehen [und
mit Fingern auf Euch zeigen].

Zu H III V. 1. *kurenawi* „Scharlachrot“ ist symbolisch für das Freudenmädchen gebraucht, wie V. 3 *tsurubami* für die rechtmäßige Frau. *kure-nawi* s. XVII 75 V. 47.

Nr. 20. XVIII 65 (4111)

Tachibana no uta hitotsu mata mizika-uta

Ein Gedicht auf die Orange; nebst [einem] Kurzgedicht

- | | |
|-------------------------------|---------------------------------------|
| 1 <i>Kakemaku mo</i> | 2 Zu sehr erwecket es Ehrfurcht, |
| 2 <i>aya ni kashikoshi.</i> | 1 als daß ich in Worte es kleide. — |
| 3 <i>sumeroki no</i> | 4 In dem göttlichen herrlich-erlauch- |
| | ten Zeitalter |
| 4 <i>kami no oho-mi-yo ni</i> | 3 eines Kaisers |
| 5 <i>Tajima Mori</i> | 5 soll Tajima Mori |

V. 2 *aya ni* s. III 210 V. 2.

V. 3 S, Z usw *sumerogi no*. Der Kaiser Suinin ist gemeint.

- | | |
|-------------------------------|--|
| 6 <i>Toko-yo ni watari</i> | 6 nach dem [Lande der] Ewigkeit“
hinüber gegangen |
| 7 <i>ya-hoko mochi</i> | 7 und mit acht Speeren [Orangen] |
| 8 <i>mawi-de koshi tofu</i> | 8 zurückgekehrt sein, und |
| 9 <i>toki-ziku no</i> | 9 da [der Kaiser] die besagten jahres-
zeitlos |
| 10 <i>kaku no ko-no-mi wo</i> | 10 duftenden Baum-Früchte |
| 11 <i>kashikoku mo</i> | 11 in huldvoller Weise |

V. 7 *ya-hoko* wörtlich: „acht Speere“, d. i. nach U. Wb. „viele Speere“. Dieser Ausdruck stammt aus den Berichten, welche das Kojiki und das Nihongi über das erste Einbringen der Orange durch Tajima Mori aus dem Lande *Toko-yo* zur Regierungszeit des Kaisers Suinin geben. Im Kojiki (vgl. Chamberlain p. 199) heißt es da von Tajima Mori: „Er pflückte die Frucht des Baumes und brachte von Kolbenmoos acht Kolbenmoose und von Speeren acht Speere (*kage ya-kage hoko ya-hoko*) mit“. Die entsprechende Stelle im Nihongi lautet: „Der Kaiser ließ ihn die außerjahreszeitliche duftende Frucht acht Speere und acht Bündel (*toki-ziku no kagu no kono-mi ya-hoko ya-kage*) holen“. Die Verse 7, 9, 10 sind also ein fast wortgetreues Zitat aus dem Nihongi, bloß mit Weglassung des Ausdrucks *ya-kage*. Die ziemlich dunklen Ausdrücke *ya-kage* und *ya-hoko* hat Motowori im Kojiki-den Bd. 25 p. 1539 zu deuten versucht. Nach ihm sollen unter Kolbenmoos-Orangen solche Orangen zu verstehen sein, die am Zweig inmitten der Blätter hängen, und unter Speer-Orangen solche, welche am entblätterten bloßen Zweige hängen. *Kage* und *hoko* wären deshalb gleichsam als Hilfszählwörter für die Orangen, die man auf diese verschiedenen Weisen pflückte, gebraucht worden. Während Chamberlain der Deutung Motowori's zustimmt, findet Aston (Nihongi II, p. 186 Anm. 4) dieselbe, wohl mit Recht, unbefriedigend.

Ich habe „acht Speere“ geradezu im Sinn von „acht Zweige mit Orangefrüchten daran“ genommen.

V. 8 Der alte Text hat wie S nur *mawi-de koshi*, also bloß 5 statt 7 Silben. Man hat deshalb Ergänzungen vorgenommen.

Dai, Rg, Z *mawi-de koshi toki*. K wie oben *tofu* d. i. *to ifu* „so genannt“. Shin liest *mawide koshikaba*. — *mawide* ist aus *mawi-ide* kontrahiert.

V. 10 S, Z usw. *kagu*. *kaku no ko no mi* oder einfaches *kaku no mi* ist alter Name für *tachibana* „Orange“. Letztere Bezeichnung soll von dem Personennamen *Tachibana* hergenommen sein. *toki-ziku no kaku no ko-no-mi* erklärt U. Wb.: „die zeitlos (d. h. zu jeder Jahreszeit vom Sommer bis in den Winter) duftenden Früchte“. *kagu* „duften“ ist wegen des folgenden *no* wohl als Verbalnomen = „Duft“ aufzufassen.

12 <i>nokoshi-tamahere</i>	12 [der Nachwelt] zu hinterlassen geruht hatte,
13 <i>kuni mo se ni</i>	14 wachsen [die Orangenbäume] empor und gedeihen so üppig,
14 <i>ohi-tachi-sakaye,</i>	13 daß das Land davon verengt wird.
15 <i>haru sareba</i>	15 Beim Nahen des Frühlings
16 <i>hiko-ye moi-tsutsu</i>	15 sprießen die jungen Triebe;
17 <i>hototogisu</i>	18 im Mai-Monat,
18 <i>naku sa-tsuki ni ha</i>	17 wo der Kuckuck ruft,
19 <i>hatsu-hana wo</i>	19 pflücke ich die Erstlings-Blüten
20 <i>yeda ni ta-worite</i>	22 mitsamt den Zweigen
21 <i>wotome-ra ni</i>	22 und bald gebe ich sie als Geschenk
22 <i>tsuto ni mo yari-mi</i>	21 den Jungfrauen,
23 <i>shiro-tahe no</i>	24 oder stecke sie in die Ärmel,
24 <i>sode ni mo kokire</i>	23 die weißtuchenen;
25 <i>ka-guhashimi</i>	25 bald auch lasse ich sie wegen ihres lieblichen Duftes

V. 12 *nokoshi-tamahere* ist Conditionalis, in Bed. = *nokoshi-tamaheru ni*.

V. 13 *se* als Nomen = *semaki koto* „die Enge“.

V. 14 *sakayu* (2e intr.) = *sakaru, hayu*.

tachi-sakayu „üppig gedeihen“, wörtlich „hochaufragend gedeihen“.
sakaye ist der Stamm, als Fortsetzungsform gebraucht.

V. 15 *sareba* s. XVII 70 V. 33.

V. 16 *hiko-ye* (*ye = yeda*) „Zweig, der aus einem anderen Zweig herauswächst, Enkelzweig, Zweig des Zweiges, junger Trieb“. *moi* (altes Wort, vielleicht gehörte das Verb *moyu* ursprünglich der 2i Konj. an) steht für *moye* vom Verbum *moyu* (2e intr.).

V. 20 *yeda ni* ist im Sinn von *yeda-gurumi, yeda nagara ni* „mitsamt dem Zweig“ aufzufassen. Die Blüten werden nicht vom Zweig gepflückt, sondern samt dem Zweig gebrochen. Präfix *ta-* = *te* „Hand“.

V. 21 *-ra* ist hier Plural-Suffix.

V. 22 *yari-mi* in Gegensatz zu Vers 26 *karashi-mi* gesetzt. Rg umschreibt dafür *yari mo shi* — *karashi mo shi*.

V. 24 *kokire* < *koki ire*. Shin fügt auch an *kokire* noch das Suffix *-mi* an, nach Analogie von *yari-mi* und *karashi-mi*. Dieser Zusatz ist aber vom Dichter offenbar aus gutem stilistischen Grund nicht verwendet worden, obzwar *kokire* hier im Sinn von *kokire-mi* zu interpretieren ist. *kokire* „die Blüten von den Zweigen abstreifen und als Parfüm in den Ärmel stecken“.

V. 25 *ka-guhashi* = *kōbashi, kambashi* „Duft-fein“, d. i. feinduftig, süß duftend. Vgl. M XX *tachibana no shita fuku kaze no ka-guhashiki Tsukuba no yama wo kohizu arame ka mo*.

26 <i>okite karashi-mi</i>	26 noch [am Baum] hängen und trocknen;
27 <i>ayuru mi ha</i>	27 die Früchte [aber], die abfallen,
27 <i>tama ni nuki-tsutsu</i>	28 fädle ich wie Kugeln zusammen,
29 <i>te ni makite</i>	29 winde sie so um den Arm
30 <i>miredomo akazu,</i>	30 und kann mich [an ihnen] nicht satt sehen.
31 <i>aki-dzukeba</i>	31 Wenn es herbstet,
32 <i>shigure no ame furi</i>	32 fällt der Sprühregen,
33 <i>ashihiki no</i>	33 und obwohl auf den breitfüßigen
34 <i>yama no konure ha</i>	34 Bergen die Baumwipfel
35 <i>kure-nawi ni</i>	35 in Scharlachrot
36 <i>nihohi-chiredomo</i>	36 herrlich prangen und [ihre Blätter bald wieder] verflattern,
37 <i>tachibana no</i>	38 [erstrahlen] diese reifen Früchte
38 <i>nareru sono mi ha</i>	37 der Orange
39 <i>hita-teri ni</i>	39 in lauter Glanz,

V. 26 *karasu* Kaus. von *karu* (2e) welken, vertrocknen, *oku* zurücklassen. Die Interpretation für *okite karashi-mi* „die Früchte am Baum zurücklassen und dort trocken werden lassen“ bezeichnet Shin als irrig. Er interpretiert: „die Früchte in ihrem Duft pflücken, dann hinlegen und trocken werden lassen“.

V. 27 *ayuru* attrib. Form von *ayu* (2e intr.), von der Baumfrucht: „reif werden und abfallen“. Shin gibt dem Wort nur die Bedeutung *otsuru* „abfallen“ und hält die Interpretation *juku suru* „reifen“ für falsch.

V. 28 *tama ni nuku* s. VIII 87 V. 5 und Kom.

V. 30 *akazu* ist Adverbialis, als Fortsetzungsform.

V. 31 *aki-dzukeba* = *aki sareba*. Man beachte die stilistischen Differenzierungen in der Bildung der Phrasen: Vers 15 „*haru sareba*“, Vers 31 „*aki-dzukeba*“, Vers 42 „*fuyu ni itareba*“; wobei auch die gleichmäßigen Abstände dieser Verse von einander und vom Anfang und Schluß des Gedichtes auffallen. Der Dichter strebt durch den Wechsel der Verba eine ihn unschön dünkende Eintönigkeit zu vermeiden, die zumal bei Verwendung derselben grammatischen Form an allen drei Stellen geradezu unerträglich geworden wäre.

V. 34 *konure* s. XVII 67 V. 48.

V. 35 s. XVII 75 V. 47.

V. 36 *nihohi-chiredomo* = *nihohite chiredomo*, wobei *nihohite* soviel wie *momoji shite* ist, d. h. „bunte Blätterpracht bildend“. Zu *nihohi* s. XVII 75 V. 50.

V. 39 *hita-teri* im U. Wb. interpretiert mit *hitaburu ni teru koto, teri ni teru koto, ichimen ni teru koto* „eitel Glanz“, „Glanz auf der ganzen Fläche“.

40 <i>iya mi-ga-hoshiku,</i>	40 so daß man sie immer wieder zu schauen begehrt.
41 <i>mi-yuki furu</i>	41 Wenn dann der schneereiche
42 <i>fuyu ni itareba</i>	42 Winter gekommen ist,
43 <i>shimo okedomo</i>	43 [verharren], trotz dem sich darauf setzenden Reife,
44 <i>sono ha mo karezu</i>	44 ohne daß auch nur ihre Blätter ver- welken,
45 <i>tokiha nasu</i>	45 [unvergänglich] wie unvergängliche Felsen
46 <i>iya saka-haye ni</i>	46 [die Orangen] immer weiter im Ge- deihen,
47 <i>shikare koso</i>	47 und nur darum, weil es sich so mit ihr verhält,
48 <i>kami no mi-yo yori</i>	48 scheint man seit dem hehren Zeit- alter der Götter
49 <i>yoroshi-nabe</i>	49 mit Fug und Recht
50 <i>kono tachibana wo</i>	50 diese Orange
51 <i>toki-ziku no</i>	51 „jahreszeitlos

- V. 40 *mi-ga-hoshi* Adj. = *mimahoshi*, *mitashi* „zu sehen wünschend“. *hoshiku* Adverbialis, prädikative Fortsetzungsform des Adjektivs.
- V. 41 wörtlich: „wo dichter Schnee fällt“.
- V. 45 *tokiha nasu* = *toko-ika no gotoku*. *tokiha* (Nomen!) soll zwei Bedeutungen haben: 1. = *toko-ika* (so U. Wb.) wobei das *o* vor *i* elidiert ist und die beiden Wörter mit einander verschmolzen sind; 2. = *tokiha* „Immergrün“, wobei man *ha* meist in der Bedeutung „Blatt“ nimmt. Die Formen *toko* und *toki* = „langdauernd, immergrün, ewig“, stehen nebeneinander; man hat Verwandtschaft des Wortes mit *toki* „Zeit“ und *tsuki* „Mond“ vermutet.
- V. 46 *saka-haye*, *sakabaye* = *sakabayuru koto*. Shin emendiert *ni* in *nu*, liest also *sakabayenu* (Präter. Schlußform).
- V. 47 *shikare* < *shika are*.
- V. 48 *kami no mi-yo* ist für gewöhnlich das Götterzeitalter vor *Jimmu-tennō*, deutet aber hier ebenso wie der Ausdruck *sumerogi no kami no oho-mi-yo* in Vers 3 4, auf das Zeitalter des *Suinin-tennō*. Die japanischen Kaiser sind ja auch Götter.
- V. 49 *Z yoroshi-nahe*. *yoroshi-nabe* nach Shin = *fusawashiku* „geeigneter, passender Weise, angemessen“. Vgl. aber I 38 (52) V. 29 und VI 68 (1005) V. 11, wo *yoroshi-nabe* die Bedeutung „in vollkommener Haltung, schöngestaltig“ zu haben scheint.
- V. 51 52 Vgl. V. 9 10.

- 52 *kaku no ko-no-mi to* 52 duftende Baum-Frucht“
 53 *na-dzuke-kerashi mo* 53 genannt zu haben!

XVIII 65, Hanka (4112)

- | | |
|-------------------------------|--|
| 1 <i>Tachibana ha</i> | 1 Der Orangenbaum — |
| 2 <i>hana ni mo mi ni mo</i> | 2 sowohl in seinen Blüten als auch mit seinen Früchten |
| 3 <i>mi-tsure-domo</i> | 3 habe ich ihn zwar schon [oft] gesehen, |
| 4 <i>iya toki-ziku ni</i> | 4 aber zu jeder beliebigen Zeit |
| 5 <i>naho shi mi-ga-hoshi</i> | 5 bleibt er doch mir immer wieder betrachtenswert. |

Von Ohotomo no sukune Yakamochi am 23. Tage des eingeschalteten 5. Monats [im 5. Jahre Tempyō-kampō = 749] verfaßt.

Kommentar

V. 5. Tajima Mori, Ahnherr der Miyake no muraji, von koreanischer Abstammung, soll nach dem Nihongi im 90. Regierungsjahr des Kaisers Suinin, d. i. angeblich 61 n. Chr., sich auf kaiserlichen Befehl nach dem Land der Ewigkeit begeben haben, um von dort Orangen zu holen. Als er nach 10 Jahren zurückkehrte, war Suinin-tennō gestorben. Nachdem Tajima die Hälfte der mitgebrachten Früchte der Großkaiserin übergeben hatte, eilte er zu dem Grabe des verstorbenen Kaisers und opferte dort den Rest der Orangen. Vgl. F. Qu. p. 102, 113; ferner Ch. K. p. 198f.

V. 6. *Toko-yo* oder *Toko-yo no kuni* oder *Toki-yo no kuni*, ein unbekanntes Land in weiter Ferne, ist nach dem Nihongi das Reich der Götter und Genien, wohin kein Sterblicher gelangen kann. *toko, toki* = „ewig, beständig“, *yo* = „Welt“. Motowori's Ableitung *toko-yo* aus *soko yori* ist phantastisch. Vgl. F. Qu. p. 57 Anm. 7, p. 102, 299 Anm. 13; ferner Ch. K. p. 87.

Zu *tachibana, sa-tsuki, hototogisu* s. Kommentar zu VIII 87.

Zur Bezeichnung „eingeschalteter 5. Monat“ in der Nachschrift: Das Mondjahr besteht, wenn man ihm nur 12 Mond-

monate zubilligt, wie die Chinesen und Japaner es tun, bloß aus ungefähr 354 Tagen, ist also rund 11 Tage kürzer als unser Sonnenjahr. Mit anderen Worten: der Neujahrstag eines bürgerlichen Mond-Jahres wird ungefähr 11 Tage früher eintreten als der Neujahrstag des vorangegangenen Jahres. Nach Verlauf eines weiteren bürgerlichen Jahres von 12 Monaten erhöht sich der Fehler auf 22 Tage, und so wird die Abweichung ständig größer, und die Jahreszeiten werden gänzlich aus den ihnen zugehörigen Stellen im Kalender verdrängt. Um diesem Übel abzuhelpen, wird in den Mondjahren von Zeit zu Zeit ein Monat eingeschaltet und dadurch die Abweichung in gewissen Grenzen gehalten. Ein solcher Monat ist in ungefähr 33 Monaten einmal einzuschalten. Der eingeschaltete Monat wird stets mit dem Namen des vorhergehenden Monats benannt, indem man noch die Bezeichnung *urū* (*urufu* 閏) hinzufügt. Ein solcher eingeschalteter Monat heißt *urū-dzuki*, ein Schaltjahr mit solchem eingefügten Monat *urū-doshi*. Im Altjapanischen wurde er auch mit *nochi no tsuki* „späterer Monat“ bezeichnet, daher K's Umschreibung *nochi no sa-tsuki* „späterer fünfter Monat“ für 閏五月 im Text oben.

Nr. 21. XVIII 66 (4113)

Niha no hana wo mite yomeru uta hitotsu mata mizika-uta

Ein Gedicht nebst Kurzgedichten, verfaßt beim
Anblick der Blumen im Garten

- | | |
|------------------------------|--|
| 1 <i>Oho-kimi no</i> | 4 Gemäß dem Amte, |
| 2 <i>toho no mikado to</i> | 1 das der große Fürst |
| 3 <i>maki-tamafu</i> | 2 mir als [Statthalter der] fernliegen-
den Pfalz |
| 4 <i>tsukasa no ma ni ma</i> | 3 anzuvertrauen geruhte, |
| 5 <i>mi-yuki furu</i> | 5 bin ich in das schneereiche |
| 6 <i>Koshi ni kudariki</i> | 6 Koshi hinabgestiegen. |
| 7 <i>aratama no</i> | 7 Der sich erneuernden |

V. 3 *maki-tamafu* = *make-tamafu*. *maku*, in der alten Sprache im Sinn von „anvertrauen, übergeben, überlassen“, sowohl nach der *Yodan* als der 2e Konj. flektiert.

V. 4 *ma ni ma* ist Abkürzung von *ma ni ma ni*.

8 <i>toshi no itsu-tose</i>	8 Jahre [sind] fünf Jahre [verflossen],
9 <i>shiki-tahe no</i>	9 in denen ich, ohne den feinbe- tuchten
10 <i>ta-makura makazu</i>	10 Arm [der Gattin] mir zum Kopfkis- sen zu nehmen,
11 <i>himo tokazu</i>	11 ohne das Gürtelband [meines Unter- gewandes] zu lösen,
12 <i>maro-ne wo sureba</i>	12 [einsam] in voller Kleidung schlief.
13 <i>ifusemi to</i>	13 Deshalb, weil das so trostlos ist,
14 <i>kokoro-nagusa ni</i>	14 habe ich zur Gemütsberuhigung
15 <i>nadeshiko wo</i>	15 Nelken
16 <i>yado ni maki-ohoshi</i>	16 beim Hause gesät und gezogen, und
17 <i>natsu no no no</i>	17 von dem Sommergefilde her
18 <i>sa-yuri hiki-uwete</i>	18 schlanke Lilien verpflanzt.
19 <i>saku hana wo</i>	20 Und immer, wenn ich die blühenden Blumen beim Hinausgehen erblicke,
20 <i>ide-miru goto ni</i>	19 beim Hinausgehen erblicke,
21 <i>nadeshiko ga</i>	24/25 tröste ich mich in dem Gedanken, daß ich
22 <i>sono hana-dzuma ni</i>	21 meine nelkengleiche
23 <i>sa-yuri-bana</i>	22 liebliche Gemahlin
	23 — sie auch selber eine schlanke Lilie—

V. 10 *ta-makura makazu* d. i. *tsuma no ta-makura makazu*.

V. 12 *maro-ne* „kurzes Schläfchen, Nickerchen“; Schlaf, zu dem man sich in voller Kleidung hinlegt, ohne, wie üblich, die Tagkleider gegen die Nachtkleidung zu vertauschen; nach *Kogi*: „allein geschlafener, einsamer Schlaf“.

V. 13 S, Yu, Shin usw. *ibusemi to. ibuseshi* Adj. „unheiter“.

V. 14 *nagusa* = *nagusami*, *nagusame*. Dies vom Vb. *nagu* 4 oder 2e, „sich beruhigen“ abgeleitet.

V. 16 *ohosu* Kaus. von *ofu* „wachsen“, also „wachsen lassen, zum Wachstum bringen, ziehen“.

V. 18 *hiki-uuru* (2e, St. *uwe*) „ausrupfen und wieder stecken“. *sa-* im Kompos. *sa-yuri* ist das mit vielerlei Nüancen („eng, schmal, klein, fein usw.“) gebrauchte Präfix, Stamm des Adj. *sashi* = *sebashii*; vgl. XVII 97 V. 41.

sa-yuri, auch *sa-yuru* (M XX 73, wohl *Adzuma* Dialekt?) ist meist bloß Alternativbezeichnung für einfaches *yuri*.

V. 21 und V. 23 werden von Shin als *Makura-kotoba* betrachtet.

V. 24 *yuri mo* = *nochi ni mo*, *kondo* „später“. Wortspiel zwischen *yuri* „Lilie“ in V. 23 und *yuri* „später“ in V. 24.

- 24 *yuri mo ahamu to* 24 dereinstens wieder treffen werde;
 25 *nagusamuru* (25) [denn, wenn nicht wenigstens dieser
 tröstliche
 26 *kokoro shi nakuba* 26 Gedanke wäre,
 27 *ama-zakaru* 27 würde ich da in der himmelweit
 [von der Hauptstadt] entfernten
 28 *hina ni hito-hi mo* 28 ländlichen Gegend auch nur einen
 einzigen Tag
 29 *aru-beku mo are ya.* 29 verweilen können?!

XVIII 66: 2 Hanka

H I (4114)

- 1 *Nadeshiko ga* 1/2 Jedesmal, wenn ich die
 2 *hana miru goto ni* Nelkenblumen sehe,
 3 *wotome-ra ga* 4 kommt die Lieblichkeit des lächeln-
 den Antlitzes
 4 *wemahi no nihohi* 3 meines lieben Weibchens
 5 *omohoyuru ka mo.* 5 mir in den Sinn.

H II (4115)

- 1 *Sa-yuri-bana* 3/4 Wenn ich die tiefinnerste
 2 *yuri mo ahamu to* Empfindung nicht hätte, daß
 3 *shita-bafuru* 1 ich sie, eine schlanke Lilie,
 4 *kokoro shi nakuba* 2 dereinstens wieder treffen würde,
 5 *kefu mo heme ya mo.* 5 wie könnte ich da auch nur den
 heutigen Tag überleben?!

V. 26 Z. *kokoro shinaku ha.*

V. 29 *arubeku mo are ya* rhetorische Frage: „wie wäre es möglich, daß ich leben könnte?!“

H I

V. 3 *-ra* ist hier Deminutiv-Suffix.

V. 4 *nihohi* (spr. *noi*) „das Strahlen, Leuchten, die Pracht“. *wemahi* = *wemi* „Lächeln“.

H II

V. 1 2 Vgl. V. 23/24. Auch hier von Shin als M. K. gefaßt.

V. 3 *shita-bafuru* (spr. *bōru*, 2e) hat die Bedeutung *kokoro no naka ni omohi-oku, hito shirezu omohi wo kakuru* „von Menschen nicht gewußt verborgene Gedanken hegen“.

V. 5 *heme* von *fu* (*furū*, *he* 2e) „verbringen, verleben“. *heme* steht bei der rhetorischen Frage, vor *ya*, statt *hemu*.

Das Naga-uta ist frei übersetzt bei K. Fl., Dichtergr. a. d. O. p. 16f.

Von Ohotomo no sukune Yakamochi am 26. Tage desselben [eingeschalteten 5.] Monats [im 1. Jahre Tempyō-kampō d. i. 749] verfaßt.

Kommentar

Zu V. 22—24. *hana-dzuma* „Blumen-Gemahlin“, ein im M mehrfach vorkommender Ausdruck, bedeutet eine junge, blühende Frau, im Ggs. zu *furu-dzuma* „ältere Frau“, worunter man eine schon etwas verblühte Frau, mit der man bereits seit langen Jahren verheiratet ist, versteht. Eine Analogie zu *hana-dzuma* ist das noch jetzt im Sinn von „Braut, Neuvermählte“ gebrauchte *hana-yome*. Shin möchte recht haben, wenn er den nur um des Wortspiels mit *yuri mo* eingeschachtelten V. 23 als M.K. betrachtet. *hana-dzuma ni* gehört grammatisch zu *ahamu* in V. 24; *sa-yuri-bana* ist Apposition zu *hana-dzuma*.

Nr. 22. XVIII 67 (4116)

Kuni no matsurigoto-hito¹ Kume no asomi Hironaha Tempyō hata-tose to ifu toshi ni mawi-ugonaharu tsukahi² ni tsukite³ miyako ni nobori, sono koto woharite Tempyō-kampō hazime no toshi nochi no sa-tsuki no hatsuka 'mari nanuka no hi moto no tsukasa ni kaheru, kare kami no tachi ni utage asoberi. Sono toki arozi⁴ kami Ohotomo no sukune Yakamochi ga yomeru uta hitotsu mata mizika-uta

Im 20. Jahre Tempyō (648) reiste der Provinzial-Verwaltungsrat¹ Kume no asomi Hironaha als Beigeordneter² einer an den kaiserlichen Hof gesandten Abordnung² nach der Hauptstadt hinauf. Nach Erledigung der Geschäfte kehrte er am 27. Tage des eingeschalteten 5. Monats des 1. Jahres Tempyō-kampō (749) auf seinen eigenen Posten zurück. Deshalb veranstaltete man in der Amtswohnung des Vorge-

¹ 國掾.

² Die sinojap. Lesung *chō-shū-shi* für 朝集使 ist wohl vorzuziehen, zumal Einrichtung wie Benennung dieser Vertreter der Provinzialbehörden bei der Zentralregierung aus China stammt (dort Vertretung der Lehnstaaten am Hofe des Zentralherrschers).

³ oder *tsukerarete*.

⁴ *arozi* = *aruzi*. Diese seltene Aussprache ist durch phonetische Schreibung in Buch XX 194 (4498) belegt. Vielleicht Etchū Dialekt?

setzten ein Dicht- und Trinkgelage und trank gemütlich. Bei dieser Gelegenheit verfaßte der Wirt⁴, der Statthalter Ohotomo no sukune Yakamochi, ein Gedicht nebst Kurzgedichten

- | | |
|------------------------------|---|
| 1 <i>Oho-kimi no</i> | 1 Nachdem er Kaiserlichem |
| 2 <i>maki no ma ni ma ni</i> | 2 Gebote gemäß |
| 3 <i>tori-mochite</i> | 3 [den Provinzialdienst] übernommen hatte, |
| 4 <i>tsukafuru kuni no</i> | 5 hat er die das Jahr hindurch wählenden |
| 5 <i>toshi no uchi no</i> | (6) Geschäfte |
| 6 <i>koto katane-mochi</i> | 4 der Provinz, in der er Dienst tut, 6 auf die Schultern genommen und |
| 7 <i>tama-hoko no</i> | 7 sich auf den speerklingengeraden |
| 8 <i>michi ni ide-tachi</i> | 8 Weg gemacht; |
| 9 <i>iha-ne fumi</i> | 9 hat er, auf felsigem Boden dahintretend, |
| 10 <i>yama koye nu yuki</i> | 10 Berge überstiegen, Gefilde durchschritten |
| 11 <i>miyako-he ni</i> | 11 und nach der Hauptstadt hin |
| 12 <i>mawishi waga se wo</i> | 12 sich begeben, mein lieber Herr. |
| 13 <i>aratama no</i> | 13 Da seitdem das sich erneuernde |
| 14 <i>toshi yuki-gaheri</i> | 14 Jahrgegangen und wiedergekehrt ist, |
| 15 <i>tsuki kasane</i> | 15 und Monde auf Monde sich folgten, |
| 16 <i>minu hi sa-manemi</i> | 16 und der Tage, wo ich [ihn] nicht sah, gar viele sind, |
| 17 <i>kofuru sora</i> | 17 war mein sehnsuchtsvolles Herz |

V. 2 *maki* = *make*, vgl. XVIII 66 V. 3.

V. 6 *katane-motsu* bedeutet nach Keichū *musubi-motsu*, nach U. Wb. *musubi-tsukamu*. *kataneru* ist nach Rg. ein Nordlandswort für das vulgäre *katageru* (= *ofu* „auf dem Rücken tragen“). Shin aber meint, *katageru* sei aus *kata* + *ageru* entstanden, und unser *katane* will er mit *kasane* (also Wechsel von t und s) gleichsetzen.

V. 11 S. Z *miyako-be*.

V. 12 *mawishi* Prät. von *mau* = *mawiru*. *mawi* findet sich häufig in Kompositis, wie *mawi-dzu*, *mawi-ku*, *mawi-noboru* usw., ist aber als Simplex nur sehr selten.

V. 16 Präfix *sa-* s. XVII 97 V. 41 und XVIII 66 V. 18. *manemi* Kausativ des Adj. *maneshi* „viele“.

- 18 *yasuku shi araneba* 18 von Unruhe [erfüllt].
 19 *hototogisu* 19/20 Im Mai-Monat, wo die Kuckucke
 20 *ki-naku sa-tsuki no* kommen und rufen,
 21 *ayame-gusa* 21 machte ich daher zwar die Maien-
 Schwertlilien
 22 *yomogi kadzuraki* 22 und Beifuß mir zum Kopfschmuck,
 23 *saka-midzuki* 23 ergab mich dem Reisweingenuß
 24 *asobi-naguredo* 24 und [suchte] so mich zu vergnügen
 und zu trösten.
 25 *Imidzu-kaha* 25 Doch wie der Imidzu-Fluß
 26 *yuki ke hafurite* 26 bei der Schneeschmelze über [die
 Ufer] schwillt,
 27 *yuku midzu no* 27 und die strömenden Wasser
 28 *iya-mashi ni nomi* 28 immer stärker anwachsen,
 29 *tadzu ga naku* 29 und wie in der vom Kranichgeschrei
 30 *Nago-ye no suge no* 30 erfüllten Nago-Bucht die Binsen
 31 *nemokoro ni* 31 tiefeingewurzelt [stehen, so immer
 stärker und tiefer]
 32 *omohi-musuhore* 32 ward mein Sorgen und trübes Sinnen.

V. 18 *shi* emphat. Partikel.

V. 20 *sa-tsuki* ist einesteils mit *ki-naku* zu verbinden: „der Maimonat wo . . .“; andernteils steht es genetvisch zu *ayame-gusa* und *yomogi*.

V. 22 das Verb *kadzuraku* ist abgeleitet vom Nomen *kadzura* und im U. Wb. mit *kadzura to shite tsuku* interpretiert. Vgl. XVIII 62 V. 19—24. Die Verse 19—21 sind in beiden Gedichten identisch. Vgl. auch M III 168 V. 7—12: *hototogisu ki-naku sa-tsuki ha ayame-gusa hanatachibana wo tama ni nuki kadzura ni semu to*.

V. 23 *saka-midzuku* (intr.) nach U. Wb. = *ô ni sake ni shitashimu* „große Liebe zum *Sake* haben“, oder *saka-bitari ni naru* „beständig betrunken sein“.

V. 24 *naguredo* = *nagomuredo*.

V. 26 Oder *yuki-ge hafurite*; s. XVIII 63 V. 38.

V. 25/27 Die drei Verse sind *Jo* zu *iya-mashi* in V. 28.

V. 29/31 Aus *nemokoro*, *nemogoro* „tiefinnerlich“ in V. 31 ist die Silbe *ne* in der Bedeutung „Wurzel“ herauszuziehen. Der Wortkomplex *tadzu ga naku Nago-ye no suge no ne* ist dann als *Jo* zu *nemokoro* zu konstruieren. Die Verbindung zwischen dem *Jo* und dem Angelwort *nemokoro* beruht also weniger auf einem sinngemäßen Wortspiel, als rein äußerlich auf einem Klangspiel zwischen *ne* und *nemokoro*.

V. 32 Chō, S, *Zomohi-musubore. musuboru* (2e intr.) = *musubaru* „verbunden, verknotet sein mit“; metaph. „in melancholischer Stimmung sein“.

- | | |
|-------------------------------|---|
| 33 <i>nageki-tsutsu</i> | 33 Der Herr nun, auf den unter fortwährendem Seufzen |
| 34 <i>aga matsu kimi ga</i> | 34 ich gewartet hatte, |
| 35 <i>koto wohari</i> | 35 ist nach Erledigung der Geschäfte |
| 36 <i>kaheri-makarite</i> | 36 wieder hierher zurückgekommen, und |
| 37 <i>natsu no nu no</i> | 37 wie des Sommergefildes |
| 38 <i>sa-yuri no hana no</i> | 38 schlanke Lilienblumen, |
| 39 <i>hana-wemi ni</i> | 39 mit Blumen-Lächeln |
| 40 <i>nifubu ni wemite</i> | 40 fröhlich lächelnd, |
| 41 <i>ahashitaru</i> | 41 ist er mir [heute] entgegengetreten. |
| 42 <i>kefu wo hazimete</i> | 42 Vom heutigen Tage an |
| 43 <i>kagami nasu</i> | 43 möchte ich ihn, gleichwie man in einen Spiegel [blickt], |
| 44 <i>kaku shi tsune mimu</i> | 44 immer so erblicken, |
| 45 <i>omo-gahari sezu</i> | 45 mit nie verändertem Antlitz. |

XVIII 67: 2 Hanka

H I (4117)

- | | |
|-----------------------------|---|
| 1 <i>Kozo no aki</i> | 1 Nachdem ich ihn im Herbst des vorigen Jahres |
| 2 <i>ahi-mishi ma ni ma</i> | 2 zum letztenmal gesehen hatte, |
| 3 <i>kefu mireba</i> | 3 scheint mir, wenn ich ihn heute sehe, |
| 4 <i>omo ya medzurashi</i> | 4 sein Antlitz noch viel liebenswerter zu sein, — |

V. 40 *nifubu ni* = *niko niko to* „fröhlich, heiter“.

V. 41 *ahasu* höfl. Kaus. von *afu* „zusammentreffen“.

V. 45 *omo-gahari* „Veränderung des Gesichtes oder Gesichtsausdruckes“. Der Dichter will wohl sagen, daß es ihm, oder ihnen beiden, vergönnt sein möge, immer den Freund mit so heiterer Miene zu sehen wie heute.

H I

V. 2 *Chō, Z, ahi-mishi mama ni*.

V. 4 *ya* wird verschieden erklärt. Rg nimmt es als Ausrufpartikel = *yo* „oh wie ist . . .“; K hält, wie in einem Gedicht des VIII. Buches, *omo ya* für ein Kompositum *omo-ya*, das eigentlich *omo-wa* (*omo-wa* bedeutet „Gesicht“, wie das einfache *omo*) heißen sollte, will also ganz unnötigerweise eine Emendation vornehmen. Ich pflichte der Auffassung Keichū's und Motowori's bei, welche *ya* als Abkürzung von *iya* „immer mehr“ betrachten. Die Beibehaltung der alten Lesung erscheint um

5 *miyako-kata-hito*

5 des Hauptstädtler's [Antlitz]!

H II (4118)

1 *Kaku shite mo*

1 Oh, daß ich auf diese Weise

2 *ahi-miru mono wo*

2 Euch [endlich wieder] von Angesicht zu Angesicht sehe [wie freut mich das!]

3 *sukunaku mo*

3 Denn sollte ich nur ein klein wenig,

4 *toshi tsuki fureba*

4 im Verlaufe von Jahr und Monaten,

5 *kohishikeme ya mo*

5 Sehnsucht nach Euch gehabt haben?

Kommentar

V. 4. *kuni* ist hier die Provinz Etchū.V. 12. Mit *waga se*, sowie mit *kimi* in V. 34, ist der Provinzial-Verwaltungsrat *Kume no asomi Hironaha* gemeint.V. 22. *yomogi*, *Artemisia vulgaris* L., gemeiner Beifuß, Mutterkraut, woraus auch Moxa bereitet wird.

Nr. 23. XVIII 71 (4122)

Tempyō-kampō hazime no toshi nochi no sa-tsuki no muka no hi yori hideri¹ shite. Oho mi-takara no uweshi ta yaya shihomernu iro ari. Mina-tsuki no tsukitachi no hi ni itarite, tachcimachi ni ama-ke no kumo wo mite yomeru uta hitotsu mata mizika-uta hitotsu

Seit dem 6. Tage des eingeschalteten 5. Monats des 1. Jahres Tempyō-kampō (749) trat eine kleine Dürre ein und die Äcker und Felder des Bauernvolkes sahen welk aus. Da sah man am 1. Tage des 6.¹ Monats plötzlich Regenwolken, die ich zum Gegenstand

so plausibler, als in *M* V. 27 dieselbe Wendung voll ausgeschrieben vorkommt.

V. 5 Shin, Z usw. *miyako-gata-bito* „Bewohner der Hauptstadtgegend.

H II

V. 2 *mono wo* s. XVII 67 V. 24.V. 5 Chō, S, Z *kohishikere ya mo*. *kere* ist wohl durch Kontraktion der Adjektiv-Endung *-ki* mit der Perfektform *are* des Hilfsverbs *aru* entstanden. Die Form *keme* bzw. *kere* steht bei der rhetorischen Frage vor *ya* statt *kemu* bzw. *keru*.1 In der *Kambun* Überschrift stehen die Zeichen 小旱 „kleine Dürre“.

1 Europäische Daten 23. Juni bzw. 19. Juli 749.

eines Gedichtes genommen habe; nebst einem Kurzgedicht

1 <i>Sumeroki no</i>	1 In dem vom Kaiser
2 <i>shikimasu kuni no</i>	2 beherrschten Lande,
3 <i>ame no shita</i>	3 in des Unterhimmlischen Reiches
4 <i>yo-mo no michi ni ha</i>	4 Provinzgruppen aller vier Himmels- gegenden,
5 <i>uma no tsume</i>	5 so weit der Rosse Hufe
6 <i>i-tsukusu kihami</i>	6 bis ans Landesende schreiten,
7 <i>funa no he no</i>	7 so weit der Schiffe Buge
8 <i>i-hatsuru made ni</i>	8 vor Anker gehen,
9 <i>inishihe yo</i>	9 hat man seit den ältesten Zeiten
10 <i>ima no wotsutsu ni</i>	10 bis zum heutigen Tage
11 <i>yorodzu tsuki</i>	11 unter den darzubietenden aber- tausenden von Tributen
12 <i>matsuru tsukasa to</i>	12 als hauptsächlichsten
13 <i>tsukuritaru</i>	13 [den Reis] gebaut. Aber weh jetzt

V. 2 *shikimasu* = *shiroshi-mesu*, s. XVIII 60 V. 11. *kuni no* ist Apposition zu *ame no shita* (= *kuni naru*). Hinter *ame no shita* ist genetivisches *no* zu ergänzen.

V. 4 *yo-mo* < *yo-omo*. *michi* 道 wörtlich: „Weg“, hier in der Bedeutung: eine Reihe von Provinzen, Provinzengruppe. Japan wurde in 7 *michi* (七道 *shichi-dō*) eingeteilt: Tōkaidō, Tōsandō, Hokurikudō, San-in-dō, Sanyōdō, Nankaidō, Saikaidō.

V. 6 *i-tsukusu* vollständig durchschreiten. Zum Präfix *i-* s. III 204 H I V. 4. *kihami* s. XVII 67 V. 18.

V. 11/12 müssen grammatisch wie folgt konstruiert werden: [tate-]matsuru yorodzu [no] tsuki no tsukasa (= chōjō 長上) to [shite]. Die invertierte Wortstellung hat der Dichter aus metrischem Bedürfnis gewählt. Unter *tsuki* sind die alljährlich abzuliefernden Steuerabgaben 年貢 *nengu* auf Ackerland, Häuser usw. zu verstehen, unter denen der Reis (*nengu-mai*) als hauptsächlichste Abgabe galt.

V. 12 *tsukasa* = *kashira* „Haupt, Hauptsächliches“; womit der Reis *ine* gemeint ist.

V. 13 *tsukuritaru* Prät. von *tsukuru* im Sinne von „landwirtschaftlich bauen, kultivieren, Äcker bestellen“. Auch *narihahi* „Gewerbe“ wird vorzugsweise vom Landbau gebraucht. Im *Sujin-tennō-ki* wird an der Stelle, wo es heißt: „Ackerbau ist die Hauptgrundlage des Reiches“ für das Zeichen 農 *nō* „Ackerbau“ die japanische Lesung *narihahi* gegeben.

14 <i>sono narihahi wo</i>	14 diesem Gewerbe [des Reisbauern]!
15 <i>ame furazu</i>	15 Da ohne Regenfall
16 <i>hi no kasanareba</i>	16 Tag an Tag sich reiht,
17 <i>uweshi ta mo</i>	17 werden sowohl die bepflanzten Reisfelder
18 <i>makishi hatake mo</i>	18 als auch die besäten Trockenfelder
19 <i>asa-goto ni</i>	19 von einem Morgen zum andern
20 <i>shihomi kare-yuku</i>	20 immer welker und verdorren immer mehr.
21 <i>so wo mireba</i>	21 Wenn ich dieses erblicke,
22 <i>kokoro wo itami</i>	22 schmerzt mich mein Herz,
23 <i>midori-ko no</i>	23 und wie ein kleines Kindchen
24 <i>chi kofu ga gotoku</i>	24 nach der Milch [der Mutterbrust] begehrt,
25 <i>ama-tsu-midzu</i>	25 warte ich auf das Himmelswasser
26 <i>afugite so matsu</i>	26 indem ich flehentlich [zum Himmel] emporblicke.
27 <i>ashihiki no</i>	27 Ihr dort über des beschwerlichen
28 <i>yama no tawori ni</i>	28 Berges Einsenkung
29 <i>kono miyuru</i>	29 sichtbar werdenden
30 <i>ama no shira-kumo</i>	30 weißen Himmelswolken!
31 <i>watatsumi no</i>	31 möchtet ihr doch in der Richtung nach des Meeresgottes
32 <i>oki-tsu-miya-he ni</i>	32 Palast in der Tiefsee hin
33 <i>tachi-watari</i>	33 aufsteigen und hinüberziehen, und
34 <i>tono-gumori-ahite</i>	34 [mit Naß gefüllt] das ganze Firmament umwölkend

V. 20 S, Z usw. *shibomi. yuku* als 2. Glied eines Komp. bezeichnet Fortschritt der Handlung.

V. 23 wörtlich: „grünes Kind, d. i. Säugling“.

V. 25 *ama-tsu-midzu* „Himmelswasser“ = *ame* „Regen“.

V. 26 Z (alte Lesung) *akogite zo matsu* mit heißem Begehren erwarten.

V. 28 *yama no tawori* Einsenkung, Vertiefung oben am Berge, Paß, = *tōge*.

V. 31 Z *watadzumi. Wata-tsu-mi* „Meerbeherrscher“ oder *Wata-tsu-mi no kami* ist der Name des Meergottes. s. F. Q. p. 135, Anm. 3.

V. 32 Z usw. *oki-tsu-miya-be ni*.

V. 34 *tono-gumori-afu* = *tana-gumori-afu* „sich überall umwölken“, den ganzen Himmel in Wolken hüllen. Das suffigierete *afu* bildet eine Art Intensivum. Auch das Präfix *tana, tono* bewirkt Verstärkung des Verbalbegriffs, etwa „schichtenweise, in vielen Schichten übereinander“

35 *ame mo tamahane.* 35 uns gnädigst Regen schenken!

XVIII 71: Hanka (4123)

- | | |
|----------------------------|---|
| 1 <i>Kono miyuru</i> | 1 Möchten doch jene dort sichtbar werdenden |
| 2 <i>kumo hobikorite</i> | 2 Wolken sich ausbreiten und so |
| 3 <i>tono-gumori</i> | 3 [denHimmel] vollständig umwölken. |
| 4 <i>ame mo furanu ka</i> | 4 und möchte der Regen fallen! |
| 5 <i>kokoro-darahi ni,</i> | 5 uns zur vollen Zufriedenheit. |

Obige zwei Gedichte wurden am Abend des 1. Tages des 6. Monats [im 1. Jahre Tempyō-kampō d. i. 749] vom Statthalter Ohotomo no sukune Yakamochi verfaßt.

Kommentar

Yakamochi verfaßte dieses Gedicht am 19. Juli 749, als nach einer dreiwöchentlichen Dürre sich zum ersten Male eine Wolke am Horizont zeigte. Da diese Dürre vom 23. Juni bis zum 19. Juli gedauert hatte, also etwa während der Hälfte der *nyūbai*, der für die Reispflanzung so wichtigen Frühsommer-Regenzeit, herrschte, bestand die unmittelbare Gefahr einer völligen Mißernte.

Zu *oki-tsu-miya* s. die betreffenden Stellen im *Kojiki* und *Nihongi* (F. Qu. p. 35 Anm. 1, p. 141 Anm. 22). Der Meeresherr soll unter anderem auch als Verteiler des Regens gelten.

V. 5—8 lehnen sich an eine Stelle im Norito zum Toshigohi no matsuri, Abschnitt 7 an: awo-mi-hara ha sawo kaji hosazu, funa no he no itari-todomaruru kihami, kuga yori yuku michi ha uma no tsume no itari-todomaruru kagiri . . . „auf der blauen Meeresfläche, soweit als die Buge der Schiffe kommen und halten, ohne Stangen und Ruder trocknen zu

V. 35 *-ne* am Futurstamm bildet Optative.

H

V. 2 *hobikoru* durch Lautangleichung aus dem gewöhnlicheren *habikoru*.

V. 4 *furanu ka* = *fure kashi* „möchte doch fallen!“ *ka* Ausruf. Ich vermute, daß das Suffix *-nu* am Futurstamm identisch ist mit dem optativen *-ne* (vgl. V. 35 *tamahane*), und daß *nu* statt *ne* wegen des folgenden *ka* steht. Das Naga-uta ist frei übersetzt Ch. Cl. P. p. 111 f., K.Fl. *Dichtergr. a. d. O.* p. 46f.

lassen auf dem Weg, den man zu Lande geht, so weit als die Hufe der Rosse gehen und halten . . .“

V. 9/10 identisch mit XVII 82, v. 25/27 q. v.

V. 25/26 fast identisch mit II 76 (167) V. 49/50: *ama-tsu midzu afugite matsu ni* „während die Leute wartend emporblickten wie nach himmlischem Regen“. Im letzteren Falle aber ist *ama-tsu-midzu* ein M.K.

V. 35. Die Bitte ist offenbar an die Regenwolke selber gerichtet, nicht an den Meergott, wie Kogi annimmt.

Nr. 24. XVIII 73 (4125)

Nanuka no yo no uta hitotsu mata mizika-uta

Ein Gedicht nebst Kurzgedichten, verfaßt am Abend des 7. Tages

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------------|
| 1 <i>Ama-derasu</i> | 8 O über die liebe Kleine, |
| 2 <i>kami no mi-yo yori</i> | 2 die seit dem erlauchten Zeitalter |
| 3 <i>Yasu no gaha</i> | 1 der am Himmel leuchtenden Göttin, |
| 4 <i>naka ni hedatete</i> | 3 durch den [himmlischen] Yasu-Fluß |
| 5 <i>mukahi-tachi</i> | 4 in ihrer Mitte getrennt, |
| | 5 [dem Geliebten am andern Ufer] |
| | gegenübersteht |
| 6 <i>sode furi-kahashi</i> | 6 und, indem sie sich gegenseitig mit |
| | den Ärmeln zuwinken, |
| 7 <i>iki no wo ni</i> | 7 solange der Atem noch dauert, |
| 8 <i>nagekasu kora</i> | (8) seufzend klagt! |

V. 1 2 S, Z, *Shin ama-terasu*. „Seit dem Zeitalter der *Ama-terasu*“ nimmt natürlich nicht nur auf *Ama-terasu* Bezug, sondern auf die Götter des Götterzeitalters überhaupt.

V. 3 Z, *Shin Yasu no kaha*. Der Dichter setzt für den chinesischen 銀河 den 安河 der japanischen Mythe.

V. 4 *naka ni hedatete* in der Mitte zwischen sich [den Fluß] als Hindernis haben.

V. 7 s. VIII 87 V. 11. *ikii no wo n = inochi wo kakete* „das Leben dransetzend“. Der Ausdruck *iki no wo ni omofu* ist im M sehr häufig.

V. 8 *kana* ist zu ergänzen. Mit *kora* ist die Weberin gemeint. *nagekasu* s. XVII 70 V. 38. s. auch V. 24 *tomoshiki kora*. Hinter *kora* in V. 8 und 24 ist Satzschluß mit Ellipse anzunehmen.

9 <i>watari-mori</i>	9 Da auch kein Fährmann
10 <i>fune=mo maukezu</i>	10 ein Boot bereitstellte,
11 <i>hashi dani mo</i>	11 so würde, wenn wenigstens eine Brücke
12 <i>watashite araba</i>	12 über den Fluß geschlagen wäre,
13 <i>sono he yu mo</i>	13 [der Hirt] auf dieser
14 <i>i-yuki-watarashi</i>	14 sich zu ihr begeben [können],
15 <i>ta-dzusahari</i>	15 und Hand in Hand,
16 <i>una-gakeri-wite</i>	16 die Arme gegenseitig um den Nak- ken geschlungen,
17 <i>omohoshiki</i>	17 würden sie [beide] über die im Bu- sen getragenen
18 <i>koto mo katarahi</i>	18 Dinge sich unterhalten,
19 <i>nagusamuru</i>	19 und getrösteten
20 <i>kokoro ha aramu wo</i>	20 Herzens würden sie sein.
21 <i>nani shi ka mo</i>	21 Warum denn aber
22 <i>aki ni shi araneba</i>	22 muß sie, wenn es nicht gerade Herbst ist,
23 <i>koto-dohi no</i>	23 der Unterhaltung
24 <i>tomoshiki kora</i>	24 entbehren, die liebe Kleine?
25 <i>utsusemi no</i>	26 Da wir Menschen
26 <i>yo no hito ware mo</i>	25 der gegenwärtigen Welt,
27 <i>koko wo shi mo</i>	27 nun dies gerade
28 <i>aya ni kusushimi</i>	28 als gar zu seltsam empfinden,

V. 10 *maukezu* (von *mauku* 2e) statt *makezu*; vgl. 八日 *yauka* statt *ya-ka*,
yauyau (*yōyō*) statt *yaya* usw.

V. 13 *sono he* = *sono uhe*.

V. 16 *una-gakeri* nach Shin = *una-gakari*, und dies aus *una ni kakari* „um
den Nacken schlingend“.

V. 17 *omohoshiki* = *omohashiki* „erwünscht, im Sinne liegend“. *omohoshiki*
koto Gedachtes und Gewünschtes.

V. 18 *katarafu* „mit einander sprechen“ oder „besprechen“; dazu *koto* als
Objekt.

V. 24 *tomoshiki* Adj. „einer Sache entbehrend, arm an etwas“. Hinter *kora*
ergänze *naru zo* oder *kana*!

V. 27 *koko* = *kore*.

V. 28 *aya ni* „überaus“ s. III 210 V. 2. *kusushimi* Causalis des Adj. *kusushi*
„seltsam“.

- | | |
|-------------------------------|---|
| 29 <i>yuki-kaharu</i> | 30 machen wir es in jedem Jahre, |
| 30 <i>toshi-no-ha goto ni</i> | 29 das da geht und wechselt, |
| 31 <i>ama-no-hara</i> | 31 indem wir zum Himmelsgefilde |
| 32 <i>furi-sake mi-tsutsu</i> | 32 aus der Ferne emporblicken, |
| 33 <i>ihi-tsugi ni sure.</i> | 33 zum ständigen Gegenstand unserer Rede. |

XVIII 73: 2 Hanka

H I (4126)

- | | |
|----------------------------|---|
| 1 <i>Ama no gaha</i> | 1 Wenn über den Himmelsfluß |
| 2 <i>hashi wataseraba</i> | 2 eine Brücke geschlagen wäre, |
| 3 <i>sono he yu mo</i> | 3 so würde [der Liebende] darauf |
| 4 <i>i-watarasamu wo</i> | 4 [zum Stelldichein] hinüberschreiten können, |
| 5 <i>aki ni arazu tomo</i> | 5 auch wenn es nicht Herbst wäre. |

H II (4127)

- | | |
|------------------------------|---|
| 1 <i>Yasu no gaha</i> | 4 Für die liebe Kleine, |
| 2 <i>i-mukahi-tachite</i> | 1 die am [Ufer des] Yasu-Flusses |
| 3 <i>toshi no koki</i> | 2 [dem Liebsten] gegenüberstehend |
| 4 <i>ke-nagaki kora ga</i> | 3 eines ganzen Jahres Liebes-Sehnsucht |
| | (4) schon solange getragen hat, |
| 5 <i>tsuma-dohi no yo so</i> | 5 ist gerade die Nacht des Gattenbesuchs hgekommen! |

V. 30 *toshi-no-ha goto ni* = *toshi-goto ni*, *maitoshi* „jedes Jahr“. Diese Wendung kommt nur hier vor; an den anderen Stellen des M steht lediglich *toshi-no-ha ni* (also ohne *goto*). Vgl. XVII 93, V. 22.

V. 33 das Prädikatsverbum steht hier in der Form *sure* statt *su*, wegen des in V. 27 vorhergehenden *shi mo*, welches grammatisch wie *koso* behandelt wird.

H I

V. 2 *Chō hashi wataraseba. wataseraba* (Kond. Prät. von *watasu*) = *wata-shiite araba*.

V. 4 *i-watarasamu wo* = *watari-tamahamu ni*.

H II

V. 2 *Ś, Z ko-mukahi-tachite. i-mukahi-tachite* bezieht sich auf *ke-nagaki* in V. 4.

V. 3 *toshi no koki* = *ichi-nenjū no koki* „Sehnsucht das ganze Jahr hindurch“.

V. 4 *ke-nagaki* = *hisashiki*, s. XVII 67 V. 24.

V. 5 *tsuma-dohi* s. VIII 205 V. 18.

Obiges [Gedicht] wurde am 7. Tage des 7. Monats [im 1. Jahre Tempyō-kampō d. i. 749] von Ohotomo no sukune Yakamochi verfaßt, als er zum Himmelsfluß hinaufblickte.

Kommentar

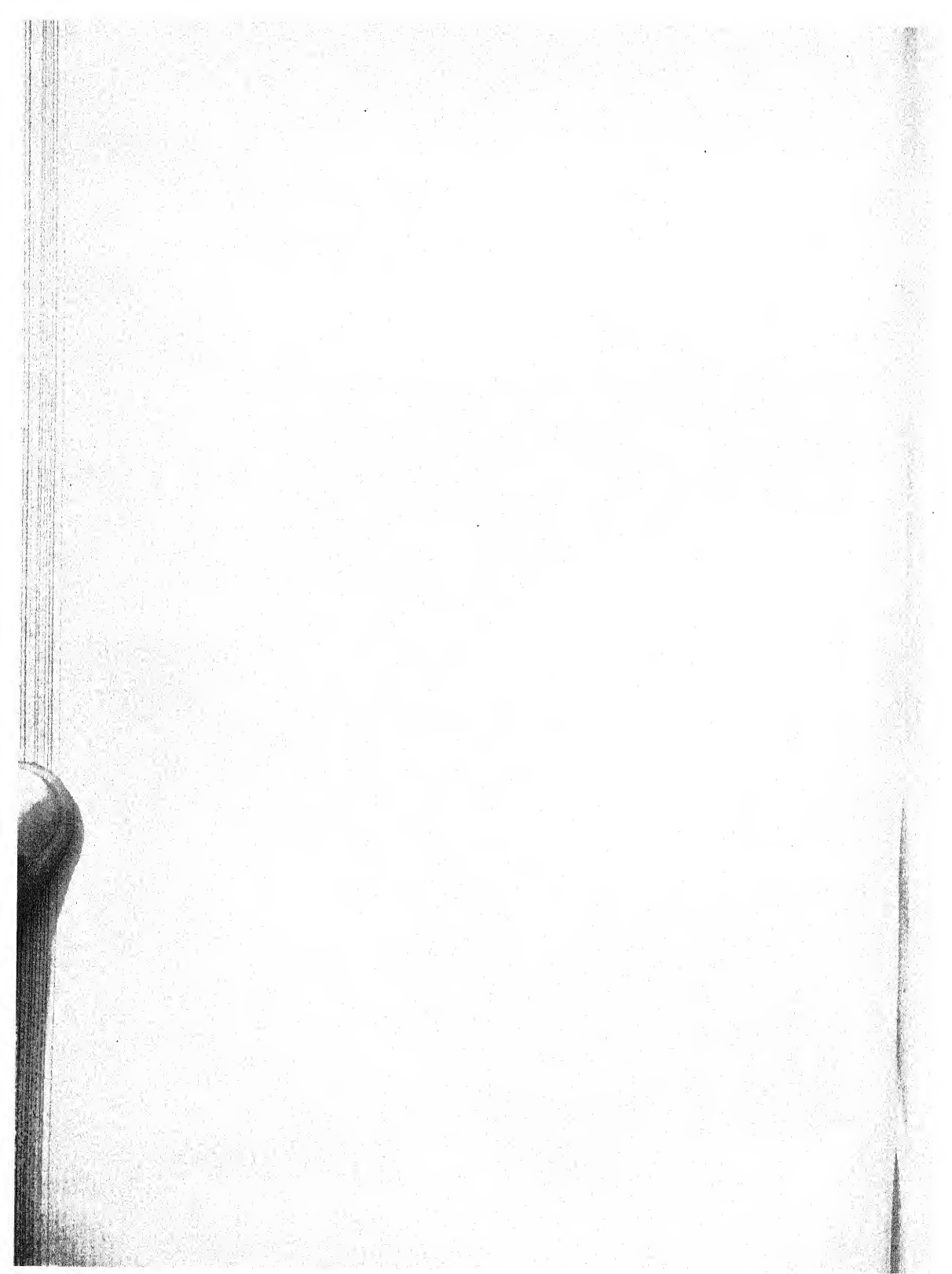
Yakamochi behandelt in diesem Gedicht das alte chinesische Thema von dem Liebesverhältnis zwischen dem Kuhhirten, der Personifikation des Sternes Aquila, Kengyū W bzw. Hikoboshi W W, und der Weberin, der Personifikation des Sternes Vega, genannt Shokujo W W bzw. Tanabata-tsu-me „Webstuhl-Frau“, Tanabata-hime oder kurz Tanabata. Allen Fassungen der Sage ist gemeinsam, daß die beiden Liebenden während des ganzen Jahres durch den *Ama no gawa* „Himmelsfluß“ (d. i. die Milchstraße) voneinander getrennt sind und nur in der 7. Nacht des 7. Monats zusammenkommen dürfen. Im übrigen liegen mannigfache Varianten für die einzelnen Züge der Sage vor (vgl. Cl. O. p. 90 f.), die sämtlich von den chinesischen und japanischen Dichtern benutzt worden sind. Das Manyōshū enthält eine größere Anzahl von Dichtungen über dieses Thema. So 10 Gedichte von Okura in Buch VIII 96—105, von denen VIII 98 ein Naga-uta mit zwei Hanka ist; ferner 95 Gedichte in Buch X 185—280, von denen X 279 u. 280 Naga-uta mit zusammen drei Hanka sind. Einen Teil dieser Lieder hat Kurt Meißner in seiner illustrierten Monographie *Tanabata, das Sternenfest*, Hamburg 1923, übersetzt, in die er auch zahlreiche Lieder aus neuerer Zeit aufgenommen hat. Zur chinesischen Sage vgl. Mayers *Chinese Readers's Manual* No. 311.

In V. 8 und 24 des Naga-uta und H II V. 4 ist es zweifelhaft, ob *kora* als Deminutiv und Singular = „die liebe Kleine, das Kleinchen“ nur auf die Weberin hindeutet, oder als Plural „die Kinder“ auf beide Liebende bezogen werden muß. Als Überschreiter der Brücke, im Hauptgedicht V. 14, in H I V. 2, und als Abstatter des Gattenbesuchs in H II ist der Mann, der Kengyū, anzusetzen. Das entspricht auch der im altjapanischen Leben herrschenden Ehesitte.

Die „Bibliotheca Orientalis der Asia Major“ wird vom nächsten
Heft an wieder regelmäßig erscheinen.

ZUM 60 JÄHRIGEN BESTEHEN DER OAG

Verlag und Schriftleitung der „Asia Major“ gratulieren der OAG anlässlich ihres 60 jährigen Bestehens aufs herzlichste und wünschen der Gesellschaft auch in Zukunft die gleiche Entwicklung auf den Gebieten, die zu pflegen sie sich zur Aufgabe gestellt hat.



ASIA MAJOR

HERAUSGEBER

BRUNO SCHINDLER

UNTER MITWIRKUNG VON

FRIEDRICH WELLER

VOLUMEN VIII



LEIPZIG

VERLAG ASIA MAJOR GMBH

1933

PRINTED IN GERMANY
DRUCK VON AUGUST PRIES IN LEIPZIG

ASIA MAJOR

A Journal devoted to the Study of the
Languages, Arts and Civilisations of
the Far East and Central Asia

Zeitschrift für die Erforschung der
Sprachen, der Kunst und der Kulturen
des Fernen Ostens und Zentralasiens

VOLUMEN VIII

Table of Contents	Inhaltsverzeichnis	Pag.
Arthur von Rosthorn. Zum 70. Geburtstag. Mit Bild		
Bruno Schindler, — Johannes Hertel. Aus den Werken von Prof. Johannes Hertel. Mit Bild		I
Werner Eichhorn, Ein Beitrag zur Kenntnis der chinesi- schen Philosophie 通書 T'üing-sü des Čeu-tsi mit Čü-hi's Kommentar. Nach dem Sینگ-li tsینگ-i. Chinesisch mit mandschuischer und deutscher Über- setzung und Anmerkungen (Kap. 21—40)		23
Herbert Zachert, Die kaiserlichen Erlasse des Shoku- Nihongi in Text und Übersetzung mit Erläute- rungen. I. Einleitung und Semmyō 1—29		105
P. Schmidt, Chinesische Elemente im Mandschu. Mit Wörterverzeichnis (Fortsetzung).		233
P. Schmidt, Chinesische Elemente im Mandschu. Mit Wörterverzeichnis (Fortsetzung und Schluß)		353
Gustav Haloun, Fragmente des Fu-tsi und des Tsih-tsi		437
A. Conrady †, Über einige altchinesische Hilfsörter		510
Robert Heine-Geldern, Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln (Kessel- gongs)		519
Eduard Emmerich Florenz, Die Langgedichte Yakamochi's aus dem Manyōshū in Text und Übersetzung mit Erläuterungen. I. Einleitung und Naga-uta Buch III, VIII, XVII, XVIII		601
Miscellen	Miscellanies	
S. Behrsing, Weitere Nachträge und Verbesserungen zu S. Behrsing, Das Chung-Tsi-King etc. in AM VII 1/2 (s. auch AM VII 3)		277

	Pag.
E. Haenisch, Bemerkungen und Berichtigungen zu meinem Lehrgang der chinesischen Schriftsprache	538
Bruno Schindler, Zu Haenisch, Lehrgang der chinesischen Schriftsprache. Addenda und Corrigenda	557
Vincenz Hundhausen, Zu der Besprechung meines Buches „Das Westzimmer“ durch Prof. E. Haenisch in Asia Major VIII 1/2	562
Bruno Schindler, Zum Studium des Buddhistisch-Chine- sischen	564
N. Poppe, B. J. Vladimirtsov †	565

Reviews of Books

Bücherbesprechungen

Vincenz Hundhausen, Das Westzimmer. Ein chinesisches Singspiel in deutscher Sprache (E. Haenisch) . .	278
Walter Trittelt, Einführung in das Siamesische (P. Meriggi)	283
Franz Kuhn, King Ping Meh oder die abenteuerliche Ge- schichte von Hsi Men und seinen sechs Frauen (E. Haenisch)	571

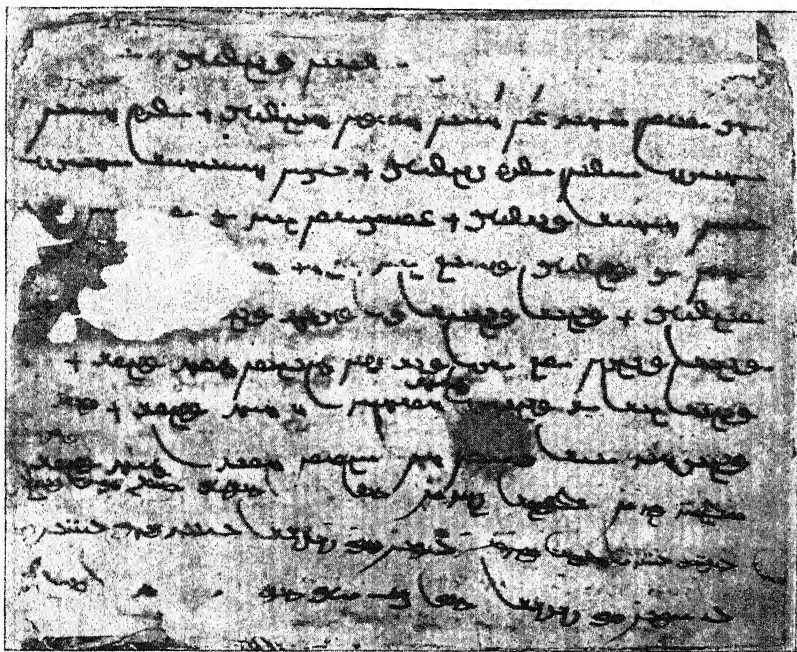
Bibliotheca Orientalis der Asia Major

I. Chinesische Zeitschriften und Bücher	287
II. Japanische Zeitschriften und Bücher. Bericht des Japanisch-Deutschen Kultur-Instituts, Tokio . . .	304
III. Siamesische Neuerscheinungen	325
IV. Orientalische Literatur (mit Ausschluß der Neuerschei- nungen des Vorderen Orients)	332, 571

LIEDER AUS ALT-TURFAN*

Von W. BANG und G. R. RACHMATI

Die hier veröffentlichten Lieder entstammen einem kleinen, leider arg zerfetzten Buch, das Albert v. Le Coq von der 1. Tur-



T. I. D. 155. ZZ. 29—48.

W. Bang und G. R. Rachmati: Lieder aus Alt-Turfan.

fan-Expedition mitgebracht hat. Es enthält im ersten Teile türkische¹ und mongolische Erzählungen, woran sich dann ganz

¹ Unter diesen finden wir kärgliche Reste der bekannten Legende von Nimrod (Qoran, Sura Abraham; vgl. Weil, *Biblische Legenden der Musel-*

I

- 1 aq-lar bulit örläp kökiräp
alqu-qa-mu qar yaγurur?
aq bir saçlıγ qarī anam
ačiyu-mu yaś-larīn aqıdır?
- 5 qara-lar bulut örläp kökiräp
qarmu yamγur ol yaγurur?
qarī yaś-līγ ol anam
qaiyu-ta-mu yaśin aqıdır?
yaz-qī bulut yaślap köküräp
- 10 yamγur-lar-mu ol yaγıdır?
yaśi kiçig alyan-larīm
yaś-larīn-mu aqıdır?
küski bulit köküräp örläp
köp-mü yamγur ol yaγıdır?
- 15 kəngül taśim iki kiçig
köz yaś-larīn-mu ol aqıdır?

I

- 1 Wenn die weißen Wolken aufsteigend donnern,
Lassen sie etwa auf Alles Schnee herabfallen?
Meine alte Mutter mit weißen Haaren,
Läßt sie im Schmerz ihre Tränen fließen?

1 *aqlar bulit* (vgl. 5 *qaralar*). Man kann zweifeln, ob *aqlar* der Plural von *aq* sein soll, wie die Schreibung *aq-lar*. *qara-lar* nahelegt (vgl. unsere Ausgabe der Legende von *Oγuz Qayan* in *SBAW* 1932, S. 706 Anm. 20), oder ob eine *r*-Form von *aqla*- und *qarala*- vorliegt: **aqla-r*, **qarala-r*. Vgl. etwa im Qutadγu Bilig: *sū başlar bāg, kişi* oder *ār* im XXXI. Kapitel, in welchem auch 81₂₇ vorkommt: *nāgü tār āşitgil arīylar kör ār* 'höre doch was der tüchtige Mann sagt'; zu *arīyla*-, von *arīγ* 'rein, tüchtig' (Kāš.)

9 *yaślap*. Wir nehmen an — nicht ohne Zweifel —, daß *yaśla*- infolge von Mittelsilbenschwund aus **yaśin-la*- entstanden ist. Wir können diese Nebenform des gewöhnlichen *yaśina*-, *yaśna*-, aus dem auch das *čašta*- des Schor-Dialektes herzuleiten ist, anderwärts nicht nachweisen. Den Schwund der Silbe *-in*- nehmen wir auch an in *yaqla*-, *yaqlaś*-, 'sich nähern' usw., die wir auf *yaqinla*-, *yaqinlaś*- zurückführen. Vgl. auch das bekannte *qardaś* < *qarindaś* 'Bruder'.

15 *taś* im Sinne von *qaś*, d. h. der im Fingerring gefaßte Edelstein. Vgl. den Text, den Thomsen in den *SBAW* 1910, S. 302 ff. herausgegeben hat. Unten Z. 46 (Lied IV) hat *taś* die Bedeutung eines gewöhnlichen Steines.

- 5 Wenn die schwarzen Wolken aufsteigend donnern,
Lassen sie Schnee oder Regen herabfallen?
Meine alte, betagte Mutter
Läßt sie im Kummer ihre Tränen fließen?
- Wenn die Frühlingswolken blitzen und donnern,
10 Lassen sie Regen herabfallen?
Meine Frauen, jung an Jahren,
Lassen sie ihre Tränen fließen?
- Wenn die Herbstwolken donnernd aufsteigen,
Lassen sie viel Regen herabfallen?
- 15 Meines Herzens-(Edel-)Steine, die beiden Kleinen,
Lassen sie die Tränen ihrer Augen fließen?

II

adaï-larım qač-m-a qulun
ađam qaida tärmü arki?
amraq toymış ini kâlin
20 ađam qaida tärmü arki?
bâldâ turıan biş-on oylan
bâgim qaida tärmü arki?
başâk-lik-tâ qız-lar qırqın
bârdâr-lärmü köngül-in [arki]?
25 qat-ta turıan qač ol oylan
qaida bâgim tärmü arki?
qayuş-γuluy kün-in kösâp
qaiyu ///////////////////////////////////u arki?

- 17 *qačma*. Vgl. *sačma söz* und *sačma lağırdı* 'unnützes Geschwätz', *yazma kitab* 'Handschrift', *basma kitab* 'Druckschrift'.
- 21 *oylan*. Vgl. Thomsen, *Inscriptions*, p. 165 n. 62; Bang im Beichtspiegel (*Muséon* XXXVI) 173.
- 23 *bâzâklîk*. Von dem denominalen *bâzâ*-, das eine Nebenform **bâzi*-, *bâzü*- hatte; <**bâz-â*-, **bâz-ü*-. Die Bedeutung von *bâzâk* ist eigentlich 'Schmuck'; *bâzâklîk* muß aber doch wohl eine Örtlichkeit bezeichnen.
- 24 *arki* hat der Schreiber vergessen.
- 27 Das uigur. *qawuş*- (Wb. und Kâš.) geht auf ein älteres *qabiş*-, *qabuş*- zurück, das in der großen Inschrift am *Şine U su* vorkommt; vgl. Ramstedt im *JSFOu* XXX₃, S. 35, Z. 6. Im Kaz. *qa'uş*-. In unserem Text wird der Hiatus durch -γ- getilgt: *qayuş*-. Vgl. unsere Anm. im *Oγuz Qayan SBAW* 1932, S. 708, Anm. 72.
- 28 Ergänze: *qaiyuda biz tärmü arki*??

II

- Meine Kinder, die entflohenen Füllen,
Werden sie wohl sagen: ‚Wo ist unser Vater‘?
Meine geliebten Verwandten, Brüder und Schwägerinnen,
20 Werden sie wohl sagen: ‚Wo ist unser älterer Bruder‘?
Die fünfzig Oylane, die an meiner Seite standen,
Werden sie wohl sagen: ‚Wo ist unser Fürst‘?
Die Mädchen-Sklavinnen in den Frauengemächern:
Werden sie wohl ihre Herzen brechen?
25 Alle Oylane, die an meiner Seite gestanden haben,
Werden sie wohl sagen: ‚Wo ist unser Fürst‘?
Den Tag der Wiedervereinigung herbeisehnend
(Werden sie) wohl Kummer

III

- ////////////////////
30 ////////////// qadīrīn bildāči.
äši ücün aşız çan
qanīn qurban qīldači.
ädgü saqīn aşınggä
andīn ädgü kăldäči.
35 yaman saqīnsang aşınggä
oγan qaşang birdäči.
čuanmarṭ-līq-nī xu qīlyan
iki aşun-nī buldači.
baγıl-līq-nī xu qīlyan
40 ///////////////z-in öldäči.

III

-
30 wird seinen Wert kennen.
Für den Kameraden wird er die teure Seele
Und das Blut opfern.
Sei deinem Kameraden gut gesinnt,
Davon wird dir Gutes kommen.
35 Wenn du aber deinem Kameraden schlecht gesinnt bist,
So wird Gott dir deine Strafe geben.

Wer die Freigebigkeit zur Gewohnheit gemacht hat,
 Der wird beide Welten finden.
 Wer die Habsucht zur Gewohnheit gemacht hat,
 Der wird ohne (?) sterben.

IV

bilig biling y-a bāgim!
 bilig sanga āš bolur;
 bilig bilgān ol ārkā
 bir kün tavlat tuš bolur.
 45 bilig-lig ār bilingā
 taš quršanž-a qaš bolur.
 bilig-siz-ning yanīn-ya
 altun qoiž-a taš bolur.

IV

Kenne Weisheit, o mein Fürst!
 Die Weisheit wird dir Genosse sein;
 Dem Mann, der die Weisheit kennt,
 Wird eines Tages das Glück Genosse werden.
 45 Wenn ein weiser Mann seine Hüften
 Mit Steinen umgürtet, so werden diese zu Edelsteinen.
 Wenn man aber an die Seite eines Toren
 Gold legt, so wird es zu Stein.

V

köp İyač ör-ä turur
 50 asıraqı miv-ä-si bar.
 qamuy iş İrab-tın ärür
 qul-nung nä saqınčı bar?
 iş qılyu aigü iş-ni
 körkiqür kön-i yol-nı

50 *asıraqı*, mit unsicherem *a* vor *-qı*, können wir nicht erklären. Es scheint als Adjektiv auf *-qı* zu **asıra* zu gehören, das vielleicht für *asra* ‚unten‘ steht: *asıraqı miväsi* also ‚ihre unten befindlichen Früchte‘? Soll das etwa bedeuten: ‚an den unteren Zweigen befinden sich ihre Früchte‘?? Man könnte auch an *azırqı* denken, wodurch das Metrum gewinnen würde (doch vgl. Z. 56): *azır*, *hazır*, *hadır*, *äzir* in der Bedeutung ‚gegenwärtig‘.

- 55 kasmäng-lär agri tal-ni
töbä-sindä miv-ä-si bar.
ärdäm-lig qara lačın
ärdäm-siz qalmaz ačın
käisänggiz körklük tačın
60 töbä-si-ťa ////////////////////////////////// bar.
bulpayız(?) urdı qadam
oqır-lar //////////////////////////////////
ärikz-ä iligi qalam
anıng bir masası bar.

V

- Viele Bäume ragen in die Höhe
50 Und haben asıraqı(?) Früchte.
Alle Dinge sind von Gott.
Was für Gedanken hat der Sklave?
Zu Genossen muß man die guten Taten machen,
Sie zeigen (uns) den rechten Weg.
55 Fället nicht den krummen Stamm,
Er trägt Früchte auf seinem Wipfel.
Der tüchtige schwarze Habicht,
Und der untüchtige, bleiben nicht hungrig.
Setzet euch die Krone der Schönheit auf,
60 Auf ihrem Oberteil ist (sind)
Die Zeilen 61—64 sind nicht zu übersetzen, vgl. die Anm.

VI

- 65 qılmaıu qılıq-lar-ni
ašnu-ča sanmıš kārāk.
sanmadın qılmiš-ta kin
nāđägin tanmıš kārāk?

58 *ačın* ‚hungrig‘ ist prädikativer Instrumental von *ač* ‚hungrig‘. Vgl. *Qutadıu Bilig* 136₃₂: *toqun ma kăčăr hăm ačın ma kăčăr* ‚Satt geht man weg (aus dieser Welt) und hungrig geht man ebenfalls (aus ihr) weg‘.
59 *käisänggiz* < *kădsăñiz*, konditional im Sinne des Imperativs; vgl. Schinkewitsch in *MSOS* 1927, XXX, S. 34, § 122.
63 Bedeutet wohl: ‚wenn seine Hand der Feder überdrüssig wird‘.
64 *masa-si?? mašağ-ı??*

- bir (?) badman (?) ///////////////
 70 sūrisin (?) baqmīš kārāk.
 qarḍ kičig yigit ///////////////
 /////////////// kārāk
- kirikkān ton-lar kirin-i
 suv öz-ä yumuş kārāk.
- 75 söz kiri kiḍmāz yusa
 nādāgin qilmīš kārāk ?
- nā xoş bu ayīb-siz-liq
 ayīb-siz bolmīš kārāk,
 ayīb-siz bolmīš-ta kin
- 80 nā qılz-a /////////////// kārāk.
- ayīb-siz tişikā är
 boyun-ın sumīš kārāk,
 ol andaḡ tüz-ün birlä
 tiriglik qilmīš kārāk.
- 85 aqıqat bolz-a tüz-ün,
 angγ-a çan birmiş kārāk.
 māngi çin ol, māngi ək,
 taqī nā aimīš kārāk ?

VI

- 65 Taten, die man nicht tun darf,
 Soll man vorher überlegen,
 Nachdem man sie, ohne zu überlegen, getan hat,
 Wie kann man sie ableugnen ?

Zeilen 69—72 unverständlich und ganz unsicher.

- Den Schmutz der schmutzig gewordenen Kleider
 Muß man mit Wasser abwaschen;
 75 Der Schmutz des Wortes verschwindet nicht, wenn man ihn
 Wie soll man (also) handeln ? auch abwäscht.

73 Der Schreiber hat aus täglicher Gewohnheit die neue Form *kirinī* gegen das Metrum für *kirin* des Originals eingesetzt (vgl. Z. 27, 59 usw.).

76 d. h. also: „führe überhaupt keine schmutzigen Reden“.

82 *su-*. Vgl. Kāš. s. v.

87 *māngi* wohl statt des gewöhnlichen *māngü*.

Wie schön ist die Unschuld,
 Man soll unschuldig sein.
 Wenn man unschuldig ist,

80 Was man auch tut . . . muß man . . .

Vor der reinen Frau soll der Mann
 Den Nacken beugen.
 Mit einer so Reinen
 Soll man das Leben verbringen.

85 Wenn sie in der Tat rein ist,
 Soll man für sie die Seele opfern.
 Dies ist eine ewige Wahrheit, ewig in der Tat,
 Was soll man noch mehr sagen?

INDEX

- abin-* a.-yu Vor.
ač 58 a.-in 58, 58
ačš- a.-yu 4
adai a.-larım 17
ai- a.-mış 88
ayib = عيب
 a.-siz 78, 79, 81
 a.-sizliq 77
alqu a.-qa 2
alyan a.-larım 11
altun 48
amraq 19
ana a.-m 3, 7
antay 83
añ a. kiçig, a. kücsüz Vor. 1
aq a.-lar 1, 1; a. bir saclıy 3
aqıqat = حقیقت 85
aqit- a.-ur 4, 8, 12, 16
aqla- 1
aya a.-m 20
arıy 1
arıyla- 1; a.-r 1
**asıra* 50; a.-qı 50, 50
asra 50
aşnu a.-ça 66
ata a.-m 18
aziz = عزیز 31
azir 50; a.-qı 50
azun a.-nı 38

ädgü 33, 34
äigü (ädgü) 53, Vor.
ägri 55
är 1, 45, 81; a.-kä 43
är- ä.-ür 51
ärdäm ä.-lig 57; ä.-siz 58
ärik- ä.-sä 63
ärki 18, 20, 22, 26, 28
äš s. iş 42; ä.-i 31; ä.-ingä 33, 35
- äšit-* ä.-gil 1
äzir s. hazır 50.

badman(?) 69
bağ- b.-miş 70
baxıl = بخیل; b.-liqnı 39
bar 50, 52, 56, 60, 64
bar- b.-ip Vor. 1; b.-yıl Vor. 1
basma (bas-) b. kitab 17
başla- b.-r 1
bat Vor. 1
bäg 1; b.-im 22, 26, 41
bäl b.-dä 21
bärt- b.-ärlär 24
bäzä- 23
bäzäk 23
bäzäklik 23; b.-tä 23
**büz-i-, *büz-ü* 23
bil b.-ing 41; b.-ingä 45
bil- b.-gän 43; b.-däçi 30
bilig 41, 32, 43; b.-lig 45; b.-siz 47
bir 44, 64 aq b. saclıy 3
bir(?) 69
bir- b.-däçi 36; b.-miş 86
birlä 83
biş-on 21
boyun b.-in 82
bol- b.-ur 42, 44, 46, 48; b.-sa 85;
 b.-zun Vor.; b.-miş 78; -takin 79
bu 77
bul- b.-däçi 38
bulıt s. bulut 1, 13
bulpayız(?) 61
bulut s. bulıt 5, 9.

čan = چان 31, 86.
čašta- 9
čün 87
čibin Vor. 1

čuanmarč = جوانمرد č.-liq-nī 37.

-d-, -i-, -i- Vor.

hadīr 50

hazīr 50

hām 58

īd- i.-yaimān Vor. 1

-īn- 9

īyač 49

īrab = راب i.-tīn 51

iki 15, 38

ilig i.-i 63

ini 19

iš 51; i.-ni 53

iš s. äš 53.

ya 41

yabīn- y.-yu Vor.

yaman 35

yamçur 6, 10, 14, Vor.

yan y.-īnça 47

yaqīn Vor.

yaqīnla- 9

yaqīnlaš- 9

yaqla- 9

yaqlaš- 9

yay- y.-sa Vor.

yayīt- y.-ur 10, 14

yayur- y.-ur 2, 6

yaš y.-ī 11; y.-īn 8; y.-larīn 4, 12, 16

yaš y.-līy 7

yašīna- 9

*yašīnla- 9

yašla- 9; y.-p 9, 9

yašna- 9

yavīz Vor.

yaz y.-qī 9

yazma y. kitab 17

yigit 71

yol y.-nī 54

yu- y.-sa 75; y.-muš 74.

kāt- k.-ār 58

kād- 59

kāi- k.-sānggiz 59, 59

kāl- k.-sä Vor.; k.-dāči 34

kālin 19

kārāk 66 ff.

kārgāk Vor.

kās- k.-mānglār 55

kičig 11, 15, 71, Vor. 1

kil- k.-gil Vor. 1

kin -ta k. 67, 79

kīr k.-i 75; k.-in 73; k.-ini 73, 73

kīr- k.-gāi Vor. 1

kīrik- k.-kän 73

kīši 1, Vor.

kīt- k.-māz 75

kōkirä- u. kōkürä- k.-p 1, 5, 9, 13

kōngül k.-in 24; k. tašim 15

kōni 54

köp 14, 49

kör- 1

körkit- k.-ür 54

körklük 59

kösä- k.-p 27

köz k. yašlarīn 16

kūč k.-süz Vor. 1

kūn 44; k.-in 27

küz k.-ki 13.

lačīn 57

laqīrdī sačma l. 17.

ma 58

masa(?) m.-sī 64, 64

mašaq(?) m.-ī 64

māngi 87, 87

māngü 87

mivā m.-si 50, 56

-mu, -mü 2, 4, 6, 8, 10, 12, 14, 16,

18, 20, 24, 26.

namrut Vor. 1

nā 52, 77, 80, 88

nāgü 1

nātäg n.-in 68, 76

-ni f. -ig Vor.

ol 6 ff.; angya 86; andīn 34; anīng 64

oqī- o.-rlar 62

o^{yan} 36

o^{ylan} 21, 21, 25.

ö^k mä^{ngi} ö. 87

öl- ö.-dä^{ci} 40

öltür- ö.-üp Vor. 1

örä 49

örlä- ö.-p 1, 5, 13

özä 74.

qabış- 27

qabuş- 27

qač 25

qačma 17 q. qulun 17

qadam = قدم (?) 61

qadīr = قدر 30

qaida 18, 20, 22, 26

qaiyu 25; q.-ta 8

qal- q.-maz 58

qalam = قلم (?) 63

qamuy 51

qan q.-in 32

qap q.-ung Vor.

qayuş- 27; q.-yuluy 27

qar 2, 6

qara 57; q.-lar 1, 5

qarala- 1

qardaş < qarındaş 9

qarī 3, 7

qarındaş > qardaş 9

qart 71

qaş 15, 46

qat q.-ta 25

qa'uş- 27

qawuş- 27

qaza = قضا q.-ng 36

qıl- q.-dači 32; q.-sa 80; q.-mīš 76,

84; -ta kin 67; q.-yan 37, 39; q.-yu

53; q.-mayu 65

qılıq q.-larnī 65

qırqın 23

qız q.-lar 23

qoi- q.-sa 48

qul q.-nung 52

qulun 17

qurban = قربان 32

quršan- q.-sa 46.

-γ- 27

xoş = خوش 77

xu = خو 37, 39.

-sa f. -sar Vor.

sač s. -liγ 3

sačma s. söz 17

san- s. -mīš 66; s.-madin 67

sanga 42

saqin- 33; s.-sang 35

saqinč s.-i 52

-sidä f. -sindä Vor.

söz 75 sačma s. 17

su-; s.-mīš 82

suw 74

sü 1

sürisin(?) 70

tač = تاج t.-in 59

tal t.-nī 55

tan- t.-mīš 68

taqī 88

taš 15, 46, 48; köngül t.-im 15

taulat = دولت 44

tä- t.-r 1, 18, 20, 22, 26

tiriglik 84

tiši t.-kä 81

ton t.-lar 73

toq t.-un 58

toy- t.-mīš 19

töbä t.-sindä 56; t.-sidä 60

tur- t.-ur 49; t.-yan 21, 25

tuş 44

tüzün 83, 85.

ur- u.-dī 61.

üčün 31.

DIE ANFÄNGE DES IDEALISMUS IN DER CHINESISCHEN PHILOSOPHIE*

Von ALFRED FORKE

Der neuere Konfuzianismus unterscheidet sich von der älteren Form dieser Lehre hauptsächlich dadurch, daß er eine vollständige Metaphysik entwickelt hat, wozu sich in der älteren Zeit nur geringe Ansätze finden. Eine der interessantesten Neuschöpfungen ist der Idealismus, wovon die ältere Zeit nur ganz geringe Spuren aufweist. Von den Historikern der chinesischen Philosophie wird diese Tatsache anerkannt, nur Zenker bestreitet sie. Er behauptet, daß die Auffassung von der Idealität der körperlichen Welt der chinesischen Geistigkeit ebensowenig liege wie der Pessimismus¹. Ich möchte versuchen, das Gegenteil nachzuweisen und zugleich zu zeigen, wie sich diese philosophische Anschauung entwickelt hat. Es handelt sich in erster Linie um den sog. erkenntnistheoretischen Idealismus. Wie in andern Ländern tritt er auch in China nicht isoliert, sondern mit andern Theorien, besonders dem Pantheismus und dem metaphysischen Idealismus verquickt auf. Der größeren Klarheit wegen wollen wir zunächst eine Definition der hier in Frage kommenden philosophischen Begriffe geben und dann sehen, ob sie sich auf die chinesische Philosophie anwenden lassen.

Der erkenntnistheoretische Idealismus lehrt, daß alle Dinge nicht an sich existieren, sondern nur Vorstellungen des Subjekts sind. Die ganze Außenwelt hängt vom menschlichen Bewußtsein ab, sie wird vom Subjekt gesetzt und konstruiert, ohne daß ihr etwas Reales außerhalb des Bewußtseins zugrunde läge. Ohne Subjekt gibt es kein Objekt. *Esse = percipi*. Nach dem metaphysischen Idealismus gibt es ein Ideelles (Geist, Gesetz, Wille, Gott), welches Grund und Bedingung der Welt ist. Wahres Sein hat nur die Idee, das

1 Zenker, *Geschichte der chinesischen Philosophie* II, 279.

Geistige; sie ist der Urquell aller Dinge. Diesen wird meistens nur ein minderes Sein, ein Für-sich-Sein, zuerkannt. Der Pantheismus behauptet die Einheit der Gottheit mit der Welt in irgendeiner Form. Meistens werden die Dinge als besondere Erscheinungen und Ausgestaltungen des Göttlichen aufgefaßt. Die als Akosmismus bezeichnete Richtung sieht dagegen die Dinge als Trug und Schein an und nur das Göttliche als wahres Sein.

Die erste Spur von Idealismus im Altertum entdecken wir bei Tschuang-tse. In seinem bekannten Schmetterlings- Traum zieht er die Realität der materiellen Welt in Zweifel. Er weiß nicht, ob sein Leben als Mensch Wirklichkeit und sein Leben als Schmetterling nur ein Traum war, oder ob er in Wirklichkeit ein Schmetterling sei, der nur träumte, er sei ein Mensch (*Tschuang-tse* I, 28 v.). Dieser Zweifel wird dann zur Gewißheit, denn *Tschuang-tse* erklärt, daß, wenn das große Erwachen komme, man gewahr werden würde, daß dies Leben bloß ein großer Traum war (*Tschuang-tse* I, 26 v.). Das ganze Leben und die Welt, welche wir darin erlebt haben, war also nichts Wirkliches, kein Ding an sich, sondern nur erträumt, erdacht, ein Werk unserer schaffenden Phantasie, unsere Vorstellung, von unserem Geiste gesetzt und frei aus ihm heraus konstruiert. Damit sind wir bereits beim erkenntnis- theoretischen Idealismus angelangt.

Indirekt hat zur weiteren Ausbildung des Idealismus dann noch eine Stelle im *Tschung-yung* beigetragen, die von späteren Philosophen immer wieder zitiert wird. Darin wird als Welt- prinzip außer dem Gleichgewicht auch die Vollkommen- heit 誠 aufgestellt, was von vielen auch als Aufrichtigkeit ver- standen wird. Nun heißt es, daß ein Mensch, welcher diese Vollkommenheit besitzt, Himmel und Erde unterstützen kann, wenn sie die Dinge umgestalten, wachsen und werden lassen, und daß er dann mit dem Himmel und der Erde eine Dreiheit bildet¹. Diese Worte sind später von den Philosophen der Sung-Zeit oft buchstäblich genommen. Danach würde Tse Sse gesagt haben, daß der vollkommene Mensch sich an der Schöp-

¹ *Tschung-yung* Kap. 22 (Legge S. 415): 則可以贊天地之化育. 可以贊天地之化育. 則可以與天地參矣.

fung beteiligen könne und Himmel und Erde gleich stehe, also ein Gott sei.

Mit dem Buddhismus gelangte auch die buddhistische Philosophie nach China und zwar grade in ihrer idealistischen Form, denn der Mahāyāna Buddhismus ist ganz idealistisch. Die Schule der Vijñānavādins oder Yogācāras waren erkenntnistheoretische Idealisten. Eine Außenwelt existiert für sie nicht, sondern nur ein geistiges Bewußtsein, *vijñāna*. Noch extremer waren die Śūnyavādins, oder Mādhyamika-vādins, welche auf Nāgārjuna im 2. Jahrh. n. Chr. zurückgehen sollen. Sie lehren, daß es weder Außen- noch Innenwelt, kein Denken, kein Bewußtsein, keinen Buddha und keine Erlösung gäbe. Es existiert nur die Leere, das Nichts, aber darunter ist das transzendente Sein zu verstehen, das ja auch Lao-tse als Leere und Nichtsein bezeichnet hat.

In der Zeit vor der Sung-Dynastie kannten die chinesischen Philosophen die buddhistische Philosophie kaum, sondern nur die populäre Form des Buddhismus, welche sie meistens ablehnten und gegen welche sie ihre Angriffe richteten. Sie waren viel zu hochmütig, um sich mit der buddhistischen Philosophie zu beschäftigen. Erst durch die chinesischen Schulen des Buddhismus, besonders die Dhyāna-Schule wurde sie ihnen näher gebracht. Zwei chinesische Buddhisten sind es namentlich, welche dem buddhistischen Idealismus in China Eingang verschafften, Hui-nêng¹ und Tsung-mi. Lu Hui-nêng 盧慧能, der sechste Patriarch der Dhyāna-Buddhisten, 638—713 n. Chr., hat zwar selbst nichts geschrieben, aber seine Aussprüche sind von seinen Schülern gesammelt und herausgegeben worden. Ein Mitschüler des Hui-nêng hatte folgende Verse gedichtet: „Der Körper ist der Bodhi-Baum — der Geist wie ein klarer Spiegel auf seinem Gestell — Man muß ihn beständig sorgfältig abwischen — damit er nicht vom Staub bedeckt wird“. Das ist ganz realistisch gedacht. Der Körper wird einem Baum, der Geist einem Spiegel verglichen, beides sehr reale Dinge. Hui-nêng suchte diese Gāthā durch eine andere zu widerlegen: „Die Bodhi hat ursprünglich keinen Baum —

¹ Vergl. E. Rousselle, *Das Leben des Patriarchen Hui Nêng* (*Sinica* V. Jahrg. 1930, S. 174—191).

und der helle Spiegel ist nicht auf einem Gestell — Ursprünglich ist kein Ding vorhanden — wie könnte es also mit Staub bedeckt sein?“ Das ist Idealismus. Es ist überhaupt nichts vorhanden, weder Körper, symbolisiert durch den Bodhi-Baum, noch Geist, der mit dem Spiegel gemeint ist. Sie sind nur Erscheinungen, Illusionen, geschaffen durch das Bewußtsein und letzten Endes durch Buddha, den Weltgeist. Alle äußeren Vorgänge betrachtet Hui-nêng als rein geistig, nicht als mechanisch oder materiell. Als zwei Mönche darüber stritten, ob eine Fahne sich selbst bewegte, oder vom Wind bewegt wurde, sagte Hui-nêng, daß die Bewegung nur durch den Geist der Mönche verursacht würde. Sein idealistisches Glaubensbekenntnis hat Hui-nêng in folgenden Worten zusammengefaßt: „In der Außenwelt gibt es kein einziges Ding, das man aufstellen (als Ding ansehen) könnte, denn alles ist der eigene Geist, welcher tausend verschiedene Arten von Erscheinungen erzeugt. Daher heißt es in einem Sūtra: „Solange der Geist besteht, leben alle Arten von Erscheinungen, sobald aber der Geist erlischt, verschwinden auch alle Erscheinungen.“¹ Mit dieser Theorie verbindet sich die pantheistische Ansicht von der menschlichen Natur, vom Menscheng Geist, der in seinem innern Wesen nichts anderes als Buddha, der Weltgeist ist.

Ho Tsung-mi², 何宗密, 779—841 n. Chr., war der fünfte Patriarch der Avatamsaka-Schule³. Unter seinen Abhandlungen ist von philosophischem Interesse seine kleine apologetische Schrift *Yuan-jên lun*⁴, in welcher er die philosophischen Ansichten der verschiedenen buddhistischen Schulen kritisch beleuchtet. Nach der Theorie seiner Schule soll Buddha seine Lehre in fünf verschiedenen Fassungen vorgetragen haben. Tsung-mi selbst bekennt sich zur Ekāyana-Theorie, einer

¹ 法寶壇經 *Fa-pao t'an-tching* B. X, 15a¹: 外無一物而能建立. 皆是本心. 生萬種法. 故經云. 心生. 種種法生. 心滅. 種種法滅.

² Darüber: Hans Haas, *Tsungmis Yuen-zan lun, Eine Abhandlung über den Ursprung des Menschen aus dem Kanon des chinesischen Buddhismus* (*Archiv für Religionswissenschaft* Bd. XIII, 1909, S. 491—532).

³ 華嚴宗.

⁴ 原人論, *Nanjio* No. 1594.

Modifikation der Mahāyāna-Lehre, deren Inhalt er, wie folgt, zusammenfaßt: „Durch den Einfluß einer Krankheit oder eines Traumes erscheinen der Phantasie die Gestalten aller möglichen äußeren Objekte. Solange man träumt, ist man überzeugt, daß diese äußeren Dinge wirklich vorhanden sind, sobald man aber erwacht, erkennt man sie als Traumgebilde. Mit meinem Körper ist es ebenso, er ist nichts anderes als ein Gebilde meines Bewußtseins. Durch einen Irrtum nehme ich die Existenz meines Ichs und der Außenwelt an: 唯識所變迷。故執有我及諸境。 Daraus entsteht die Verblendung, man schafft das Karman, und Leben und Tod folgen daraus ohne Ende. Wenn man diese Theorie begreift, dann erkennt man, daß mein Körper nur ein Erzeugnis meines Bewußtseins und daß das Bewußtsein auch der Ursprung des Körpers ist: 悟解此理。知我身唯識所變。識爲身本。“ (*Yuan-jên lun* S. 88ob¹). Hier haben wir wieder den Traum des Tschuang-tse. Danach hat nicht einmal mein Körper reale Existenz, sondern ist nur eine Schöpfung meines Geistes. Auch im Westen hat man den Satz geprägt, daß der Geist sich seinen Körper selber schaffe. Wie die Meditationsschule lehrt auch Tsung-mi, daß alle Menschen ihrem innersten Wesen nach Buddha seien. Ihre Buddhanatur wird nur durch Begierden und Illusionen verdunkelt, so daß sie sie nicht erkennen und die leere und wesenlose Welt für wirklich halten.

Unter den taoistischen Philosophen, welche gegen Ende der T'ang und noch zu Anfang der Sung-Dynastie lebten sind zwei Idealisten, T'an Tch'iao 譚峭 und Kuan Yin-tse 關尹子. Da ihre Argumente von denen der Buddhisten sehr abweichen, so ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß sie ihre idealistischen Anschauungen diesen verdanken. Sei könnten sehr wohl von Tschuang-tse und Tse Sse dazu angeregt oder ganz selbständig darauf gekommen sein. Auch in Indien und Griechenland ist der Idealismus unabhängig und ohne gegenseitige Beeinflussung entstanden.

T'an Tch'iao ist durch seine erkenntniskritischen Untersuchungen dazu geführt worden. Er vergleicht die Organe, durch welche wir die Außenwelt wahrnehmen, mit vier verschiedenen Spiegeln. Durch den einen gesehen erscheinen die Dinge groß, durch den andern klein, durch den einen normal, durch

den andern umgekehrt. Daraus schließt er, daß sie uns keine richtigen Bilder geben. Die Richtigkeit unserer Begriffe groß und klein, schön und häßlich, gut und schlecht läßt sich nicht daraus ableiten. Es fehlt uns dafür an einer festen Norm. Die Sinnesorgane und unser Geist führen uns irre (化書 *Hua-schu* [Wieger Nr. 1032] I, 4a). Die Wahrnehmungen sind auch für verschiedene Personen oft verschieden. Für die Eule ist die Nacht hell und der Tag dunkel und für das Huhn ist der Tag hell und die Nacht dunkel. Man könnte von der Anormalität des Huhnes oder der Eule sprechen, wenn die Norm durch Tag und Nacht bestimmt würde, und diese hell und dunkel wären, aber der Tag ist nicht hell und die Nacht ist nicht dunkel, Helligkeit und Dunkelheit sind nur Empfindungen des Auges und, was der Eule hell erscheint, erscheint dem Huhn dunkel. Farben und Töne, die ich wahrnehme, sind nicht wirklich vorhanden, sondern sie werden von meinem Auge und meinem Ohr hervorgebracht (*loc. cit.*). Aus der Subjektivität der Sinnesempfindungen schließt nun T'an Tch'iao weiter auf die Nichtexistenz der Dinge, indem er noch die Sinnestäuschungen in Betracht zieht. Seine eigenen Worte sind: „Wenn jemand auf etwas schießt, das wie ein Tiger aussieht, dann sieht er einen Tiger, aber nicht den Stein, und wenn jemand einen grimmigen Wasserdrachen zerhauen will, dann erblickt er nur einen Drachen, aber nicht das Wasser. Daraus ersehe ich, daß es möglich ist, daß alle Dinge unwirklich sind und auch mein Körper nicht existierend sein kann. Wenn ich meine Nichtexistenz mit jener Unwirklichkeit vereinige, dann kann etwas verschwinden und erscheinen, es kann leben oder sterben, und es gibt nichts, woran man sich halten könnte“¹. Was ist denn nun aber das, was wir mit den Sinnen wahrnehmen, seinem innern Wesen nach oder an sich? Diese Frage beantwortet T'an Tch'iao an der Hand eines kleinen Experiments: Irgend ein Gegenstand wird in einem Spiegel reflektiert und das Spiegelbild wird in einen zweiten Spiegel geworfen. Dann sieht das Spiegelbild des Gegenstands genau so aus wie das Spiegelbild des Spiegelbilds. Da

¹ *Hua-schu* I, 4 b: 射似虎者見虎·而不見石·斬暴蛟者見蛟·而不見水·是知萬物可以虛·我身可以無·以我之無合彼之虛·自然可以隱·可以顯·可以死·可以生而無所拘·

der Gegenstand und das Bild dasselbe Spiegelbild hervorgerufen, so schließt T'an Tch'iao, daß das Ding und sein Bild gleich sein müssen. Deshalb können sie nicht real sein, denn das Bild ist nur Schein und nicht real, aber auch nicht nicht-real, denn das Ding ist nicht bloßer Schein, sondern wirklich, sie sind also weder real noch nicht-real, sondern gehören zu der Kategorie von Tao, das über Sein und Nichtsein erhaben ist: 乃知.形以非實.影以非虛.無實無虛.可與道俱. (*Hua-schu* I, 3a). In ihrem innersten Kern sind also die Dinge weder seiend noch nichtseiend, sondern transzendent wie Tao, dem die ganze Welt ihre Entstehung und ihr Fortbestehen verdankt.

Kuan Yin-tse hat den Gedanken des Tschuang-tse, daß das Leben nur eine Illusion, nur ein Traum sei, weiter ausgesponnen. Die Träume der Menschen, sagt er, werden aus Gedanken gebildet. Sie sind nicht materiell; die Erde, von der man träumt, ist nicht aus Erde, die Dinge sind nicht aus Materie. Daran reiht sich nun der weitere Gedanke: „Wie können wir wissen, ob unser Himmel und unsere Erde nicht auch nur Gedanken sind?“: 安知今之天地非有思者乎 (*Kuan Yin-tse* II, 4b). Für Kuan Yin-tse besteht kein Zweifel, daß die Welt nicht wirklich, an sich, sondern nur unsere Vorstellung ist. Sie ist wie ein Traum oder wie ein Spiegelbild, wesenloser Schein: „Im Traume, im Spiegel und im Wasser sieht man Himmel und Erde. Will man die geträumten Himmel und Erde beseitigen, so darf man sich nicht zum Schlafen niederlegen. Will man Himmel und Erde im Spiegel beseitigen, so dürfen sie darin nicht reflektiert werden, und will man sie im Wasser beseitigen, so darf man das Becken nicht mit Wasser anfüllen. Ihr Sein und Nichtsein entscheidet sich hier, nicht dort, deshalb beseitigt der Weise nicht Himmel und Erde, sondern sein Wissen“ (*loc. cit.*). Eine geträumte Welt läßt sich beseitigen durch Aufhebung des Traumes, eine gespiegelte durch Beseitigung der Spiegelung und die sog. wirkliche Welt, indem man nicht an sie denkt. Wenn man sein Wissen darum aufhebt, verschwindet die Welt. Ihr Sein und Nichtsein hängt nicht von ihr selbst, sondern von meinem Bewußtsein ab, das sie hervorbringt.

Daß der menschliche Geist die Fähigkeit besitzt, aus sich heraus die Welt zu schaffen, will Kuan Yin-tse durch den Hinweis auf Visionen glaubhaft machen, bei denen man nicht vor-

handene Dinge leibhaftig vor sich sieht. Der Geist soll auch imstande sein durch intensives Denken an Feuer das Gefühl der Hitze und durch die Vorstellung von großem Wasser das Gefühl der Kälte hervorzurufen. Ebenso könnten auch andere meteorologische Vorgänge wie Wind, Regen und Gewitter vom Geist erzeugt werden. Aber das Ich existiert ebensowenig wie die Dinge und ist nur eine Fiktion. Auch die Menschen sind nur Erscheinungsformen von Tao. Der Mensch denkt nicht selbst, sondern Tao denkt durch ihn. Aber, obgleich mein Geist nur eine Fiktion ist genau so wie alle Dinge der Welt, so kann er doch als eine Ausdrucksform Tao's die Welt erschaffen und umgestalten: „Mein fingierter Geist ergießt sich und erschafft die Dinge Millionen Jahre ohne Aufhören . . . Ich bin es, der die Dinge umgestaltet. Es gibt kein Ding, das ohne mich wäre. Wer sonst vermöchte die sog. fünf Elemente umzugestalten?“¹ Die Idealität der Welt kommt besonders in den folgenden Worten zum Ausdruck: „Nur der Weise weiß, daß ich kein Ich besitze und daß die Dinge keine Dinge sind. Alle verdanken ihr Dasein dem Sinnen des Denkens. . . . Da die ganze Welt und alle Dinge als Seele gelten können, so kann man sie auch als Lebensgeist betrachten. Alle wunderbaren Schöpfungen der Dinge sind meine Seele und alles so Geschaffene ist mein Lebensgeist. Daher gibt es kein einziges Ding, das mich verschmähen könnte“². Die Dinge und das Ich sind nichts Materielles, sondern Gedankengebilde des Weltgeists oder Tao's. Die Welt kann als meine Seele oder mein Lebensgeist aufgefaßt werden, denn meine Seele bringt sie in Tao mit hervor.

Die Konfuzianer beginnen erst in der Sung-Zeit sich dem Idealismus zuzuwenden. Die Hauptvertreter dieser Richtung sind Schao Yung, Tsch'êng Hao und Lu Tchiu-yuan. Schao Yung 邵雍, 1011–1077 n. Chr., geht von dem Satze aus, daß das Urprinzip 太極 Tao sei und zugleich das Herz 心,

¹ *Kuan Yin-tse* IV, 9a: 所以我之僞心流轉造化. 幾億萬歲未有窮極. 則變物爲我. 無物無我. 所謂五行者. 孰能變之.

² IV, 9b: 唯聖人知. 我無我. 知物無物. 皆因思慮計之而有. 既能渾天地萬物以爲魂. 斯能渾天地萬物以爲魄. 凡造化所妙皆吾魂. 凡造化所有皆吾魄. 則無有一物可投我者.

der menschliche Geist. Beide sind identisch. Mein Geist ist Tao und ich bin Tao. Daraus folgt ohne weiteres, daß alles, was Tao vollbringt, auch mein Werk ist. Tao erschafft die Welt und wohnt in meinem Herzen, also ist die Weltschöpfung auch meine Tat, ich bringe sie in meinem Geiste hervor. Daher sagt Schao Yung: „Alle Wandlungen und alle Ereignisse entstehen im Herzen, 萬化萬事生乎心也“ (性理大全 *Hsing-li ta-tch'üan* XII, 11b). Der menschliche Geist ist der Geist von Himmel und Erde, das heißt der Weltgeist: „Wenn ich mich der Bewegung des himmlischen Prinzips anpassen kann, hängt die Schöpfung von mir ab, 能循天理動者.造化在我也“ (*Hsing-li ta-tch'üan* XII, 6b), denn „das Tao von Himmel und Erde ist vollständig im Menschen. Das Tao aller Dinge ist vollständig im menschlichen Körper und das Tao alles Wunderbaren ist vollständig im Geist. Damit ist alles, was man in der Welt vollbringen kann, vollendet“ (*Hsing-li ta-tch'üan* XIII, 3a). Wenn Tao, das höchste Wesen, im menschlichen Körper und in seinem Geiste alle seine Wunder wirkt, so gibt es nichts im Weltgeschehen, das nicht den Menscheng Geist zum Urheber hätte. Das sagt Schao Yung ganz klar in folgenden Versen: „Unter den tausend Dingen ist mein Körper und in meinem Körper ist Himmel und Erde. Wenn man weiß, daß jeder Schöpfungsakt in mir stattfindet, dann wird man nicht für den Himmel und den Menschen verschiedene Grundlagen annehmen . . . Wie könnten für den Himmel und den Menschen verschiedene Grundsätze gelten? Tao bewegt sich nicht in der Leere, sondern nur im Menschen.“¹

Wie Kuan Yin-tse leugnet auch Schao Yung die selbständige Existenz des Ich. Ich kann mich als Ding betrachten, denn ich existiere wie die Dinge, aber ich kann die Dinge auch als mein Ich ansehen, denn ich habe sie durch mein Denken geschaffen, sie sind nur die Objekte meiner Gedanken, aber ich selbst, besonders mein Körper bin auch nur ein solches Objekt meines Denkens, ein Gedanke. Dasselbe gilt auch von Himmel und Erde. Also existieren die Welt, die einzelnen Dinge und das Ich nur

¹ *Hsing-li ta-tch'üan* XXXIX, 29 b: 萬物之中有一身。一身中有一乾坤。能知造化備於我。肯把天人別立根。……天人安有兩般義。道不虛行只在人。

im Denken, nicht an und für sich. Selbst der Individualgeist des Menschen ist nur eine Erscheinungsform des Urprinzips, des Weltgeistes oder Tao.

Auch dafür, wie es kommt, daß der Mensch von seiner wunderbaren Schöpfungstätigkeit gar nichts merkt, gibt Schao Yung's Sohn, Schao Po-wên 邵伯溫, 1057—1134, welcher seine Philosophie weitergebildet hat, eine Erklärung. Diese höchste Leistung kann der Mensch nur durch Nichttun, *Wu-wei*, vollbringen, die transzendente Tätigkeit, welche von Tao geübt wird. Sie ist mit den Sinnen nicht wahrnehmbar und würde höchstens durch Nichtdenken oder übersinnliche Intuition zu erfassen sein (*a. a. O.* X, 36a).

Tsch'êng Hao 程顥, 1032—1085, stand in freundschaftlichen Beziehungen zu Schao Yung und bewunderte ihn sehr. Ohne Zweifel ist seine idealistische Richtung von Schao Yung beeinflusst worden. Grade durch seinen Idealismus unterscheidet er sich von seinem Bruder Tsch'êng I 程頤, der ausgesprochener Realist war und dessen Gedanken von Tschu Hsi benutzt wurden. Tsch'êng Hao vertritt die Ansicht, daß die ganze Welt mein Selbst ist: „Der Wohlwollende, heißt es, sieht den Himmel, die Erde und alle Dinge als ein und dasselbe an. Es ist mein Ich. Wenn man weiß, daß alles mein Ich ist, dann läßt sich alles vollbringen.“ 子曰。仁者以天地萬物爲一體。莫非我也。知其皆我。何所不盡。(二程粹言 *Erh Tsch'êng sui-yen* I, 12b) Ohne den Menschen kann die Welt nicht bestehen: „Die Stellung des Himmels ist oben, die der Erde unten, die des Menschen in der Mitte. Ohne Menschen ist auch von Himmel und Erde nichts zu sehen“. 天位於上。地位於下。人位於中。無人則無以見天地(程氏遺書 *Tsch'êng-schi i-schu* XI, 1b) Die Welt existiert nicht an und für sich, sondern nur durch den Menschen. Alle Dinge sind in mir enthalten, nicht nur die Menschen, auch die Dinge und alle gehen von hier aus“ 理學宗傳 *Li-hsüeh tsung-tschuan* II, 9b: 萬物皆備於我。不獨人爾。物皆然。都自這裏出去。

Da der Himmel meine Schöpfung und in mir ist, so ist zwischen mir und dem Himmel kein Zwischenraum. Wenn der Mensch nicht allen Raum ausfüllte, so könnte er, meint Tsch'êng Hao, bei der Hervorbringung aller Dinge nicht helfen, wie das Tschung-yung lehrt (宋元學安 *Sung-yuan hsüeh-an* Kap. 13 S. 27b).

Der Geist bringt alle Dinge hervor, er ist nur einer, daher gehört auch der Menscheng Geist dazu (*Erh Tsch'êng sui-yen* II, 49b). Er ist körperlos und nimmt keinen Raum ein. Der Geist wirkt in wunderbarer Weise auf die Dinge ein, bewegt sie und gestaltet sie um. Himmel und Erde werden von ihm geschaffen (*Tsch'êng-schi i-schu* XI, 4b—5a). Der Geist ist das innere Wesen oder die Natur des Himmels und wird als höchstes Weltprinzip gewöhnlich als himmlische Vernunft bezeichnet. Da der menschliche Geist auch Herz genannt wird, so heißt die Weltvernunft auch das Herz von Tao. Nur durch den Weltgeist oder Tao vollbringt der Menscheng Geist das Schöpfungswunder.

Yang Schi 楊時, 1053—1135, ein Schüler des Tsch'êng Hao, gibt eine gute Zusammenfassung der Gedanken seines Meisters: „Wenn ich zu meinem Selbst zurückkehre und aufrichtig bin, dann sind die Dinge der ganzen Welt in mir . . . Die Ansammlung von Gestalten und Farben in meinem Körper sind alles Dinge und jedes hat seine eigene Norm. Das Verhältnis des Auges zu den Farben, des Ohres zu den Tönen, des Mundes und der Nase zu Geschmack und Geruch stellt eine Verbindung mit der Außenwelt dar, welcher man nicht entweichen kann. Diese Notwendigkeit hat ihren Grund. Wenn man weiß, daß das Weltprinzip alle Dinge erfüllt und nichts ausläßt, so erfaßt man es, und wenn ich es begriffen habe, dann sind die Dinge mit mir eins . . . So verstehe ich den Zweck der Welt, kann ich mich in die Gefühle aller Wesen hineinversetzen und bin nicht mehr weit davon entfernt, Himmel und Erde bei der Umgestaltung der Dinge zu helfen . . . Die Menschen, welche die Innenwelt von der Außenwelt trennen und den Geist auseinanderreißen, verlieren alles das“. (*Sung-yuan hsüeh-an* Kap. 25 S. 112a). Mein Geist, mein Selbst, bildet aus seinen Empfindungen, aus Formen, Farben, Tönen, Gerüchen, Gefühlen die Außenwelt. Es gibt keine Innen- und Außenwelt, sondern alles ist Innenwelt. Der Weltgeist, das Weltprinzip, ruft die Erscheinungen der Dinge, welche nicht noch außerhalb meines Geistes für sich existieren, in meinem Innern hervor.

Diese Ausführungen kommen dem Idealismus des Berkeley sehr nahe. Dieser hält die körperlichen Dinge für bloße Phänomene und subjektive Vorstellungen ohne irgendwelche

zugrunde liegende objektive Realität. Das Objekt unseres Geistes sind nur unsere eigenen Affektionen und Empfindungen. Licht, Farbe, Hitze, Kälte, Ausdehnung und Formen, alle Dinge, welche wir sehen und fühlen, sind nur Sinnesempfindungen und Vorstellungen, nichts weiter. Wir erhalten diese Empfindungen und Vorstellungen vom höchsten Wesen, Gott, der sie als Urbilder besitzt (Näheres bei Schwegler und Überweg-Heinze, *Geschichte der Philosophie*).

Gewöhnlich hält man Lu Tchiu-yuan 陸九淵, 1140 bis 1192, den Zeitgenossen und Gegner des Tschu Hsi für den Vater des chinesischen Idealismus, aber diese Theorie war, wie wir sahen, schon lange vorher ausgebildet. Lu Tchiu-yuan geht auf Tsch'êng Hao zurück, dieser stützt sich auf Schao Yung, und schon vorher verbreiteten die Taoisten T'an Tch'iao und Kuan Yin-tse diese Lehre. Von Lu Tchiu-yuan wird erzählt, daß, als er mit 12 Jahren die Definition des Tsch'êng I las: „Die vier Himmelsrichtungen, oben und unten, nennt man den unendlichen Raum, die Bewegung vom Altertum bis zur Neuzeit die unendliche Zeit“ ihm plötzlich eine große Erkenntnis aufgegangen sei und er sprach: „Raum und Zeit sind mein Geist und mein Geist ist Raum und Zeit“ und weiter sagte er: „Die inneren Vorgänge in Raum und Zeit sind die inneren Vorgänge des Selbst und die inneren Vorgänge des Selbst sind die inneren Vorgänge in Raum und Zeit“. 象山全集 *Hsiang-shan tch'üan-tchi* XXII, 8b: 宇宙便是吾心. 吾心即是宇宙 9a: 宇宙內事是已分內事. 已分內事是宇宙內事. Damit hat Lu Tchiu-yuan den Kant'schen Satz, daß Raum und Zeit nur unsere Anschauungsformen seien, antizipiert. Tsch'êng I hatte gelehrt, daß der Raum nach allen Seiten hin ausgedehnt sei und daß die Zeit sich von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft erstrecke. Demgegenüber behauptet Lu Tchiu-yuan, daß Raum und Zeit keine objektive Realität besäßen und nur geistige Gebilde seien. Damit fällt natürlich die Materialität aller Dinge fort. Alle scheinbaren Vorgänge in Raum und Zeit sind nur Vorgänge in meinem Geiste. Daher hat denn auch die ganze Welt in meinem kleinen Herzen Platz, was nicht bildlich, sondern wörtlich zu verstehen ist. Der Meister sagte: „Die tausend Dinge sind dicht zusammengedrängt in einen Kubikzoll und füllen das Herz aus, aber, wenn sie hervor-

kommen, so erfüllen sie den ganzen Raum und die Zeit.“
Hsiang-schan tch'üan-tchi XXXIV, 38b: 先生言. 萬物森然於方寸之間. 滿心. 而發充塞宇宙. Sie schlummern im Unbewußten, bis der menschliche Geist sie hervorruft, worauf sie in Raum und Zeit erscheinen. Diese Fähigkeit ist allerdings etwas Wunderbares. Auch unsere Idealisten schreiben dem menschlichen Geiste die Fähigkeit zu, durch sein Denken die Welt zu schaffen, aber sie scheuen sich doch, alle Menschen als Weltschöpfer und Götter zu bezeichnen. Die Chinesen haben diese Kühnheit im festen Vertrauen auf die Aussprüche ihrer Weisen, welche sie in diesem Sinne — vermutlich falsch — interpretiert haben. Lu Tchiu-yuan beruft sich auf Mêng-tse, welcher gesagt hat, daß der Mensch, wenn er seine Natur kennt, auch den Himmel kenne¹. Daraus folgert er, daß der Menscheng Geist und der Himmelsgeist gleich seien. Tse Sse soll im *Tschung-yung* erklärt haben, daß der vollkommene Mensch Himmel und Erde bei ihrer Schöpfertätigkeit unterstützen könne, also ihnen gleich stünde²: „Die Fähigkeiten des Himmels, der Erde und des Menschen sind gleich, meint Lu Tchiu-yuan. Wie könnte man den Menschen gering achten und wie könnte man den Namen Mensch gering schätzen?“
a. a. O. XXXV, 42a: 天地人之才等耳. 人豈可輕. 人字又豈可輕.

Der Geist ist für die ganze Welt der gleiche, auch der Menscheng Geist ist nichts anderes (*a. a. O.* XXXV, 18a).

„Dasjenige, wodurch der Himmel mit mir Gemeinschaft hat, ist der Geist. Alle Menschen besitzen diesen Geist und in jedem Geist ist das Vernunftprinzip enthalten. Der Geist ist das Vernunftprinzip“ *a. a. O.* XI, 10a: 天之所以與我者即此心也. 人皆有是心. 心皆具是理. 心即理也. Das Vernunftprinzip wird auch Tao genannt. Wenn auch gesagt wird, daß es die ganze Welt erfülle, so ist das doch nur scheinbar, denn in Wirklichkeit ist ja die ganze Welt im Geist enthalten.

Takejiro sagt in seiner *Geschichte der chinesischen Philosophie* III, 110 (chin. Übers.), daß Lu Tchiu-yuan, als er die

¹ *Mencius* B. VII A, Kap. 1: 孟子曰. 盡其心者. 知其性也. 知其性. 則知天矣.

² Siehe oben S. 142.

alte Erklärung von Raum und Zeit las, plötzlich erleuchtet wurde und erkannte, daß Raum und Zeit in meinem Herzen sind. Später lehrte er seine Schüler, daß die Erscheinungen, welche das Herz durchfließen, die Erscheinungen des Kosmos sind und daß die Weltphänomene aus den Phänomenen im Herzen entstehen. Das Urprinzip, die Vernunft, ist überall und zu allen Zeiten dieselbe, und sie wohnt auch in meinem Herzen. Der Mensch ist der Angelpunkt der Welt und mein Herz das Herz der Welt. Das Herz ist nur als Vernunftprinzip, nicht als etwas Materielles zu verstehen. Wegen dieser Theorie nennt Takejiro den Lu Tchiu-yuan einen Idealisten 重唯心. Ebenso erklärt Watanabe in seinem *Grundriß der chinesischen Philosophie* III, 91 (chin. Übers.), daß Lu Tchiu-yuan den absoluten Idealismus geschaffen habe: 絕對的唯心論 und Wilhelm, *Chin. Philos.* S. 107 bezeichnet sein System als reinen Idealismus.

Wang Shou-jên (Yang-ming) 王守仁陽明, 1472—1528, soll die Lehre des Lu Tchiu-yuan weitergeführt haben, deshalb werden Lu und Wang stets zusammen genannt als die Vertreter der „Lehre vom Herzen“ 心學, was wir sehr gut mit Idealismus übersetzen könnten, wofür gewöhnlich 唯心論 gesagt wird. Ihnen stehen gegenüber Tsch'êng und Tschu, nämlich Tsch'êng I und Tschu Hsi, die den Realismus vertreten. Allerdings deckt sich das System des Wang Yang-ming nicht ganz mit dem Idealismus des Lu Tchiu-yuan, und Zenker könnte recht haben, wenn er Wang Yang-ming's Lehre als Identitätsphilosophie betrachtet, denn einige seiner Aussprüche lassen sich nicht gut anders als durch das Identitätsprinzip erklären. Das gilt aber nicht von Lu Tschiu-yuan und seinen Vorläufern, welche reine Idealisten sind und keine dem Idealismus widerstreitende Äußerungen getan haben. Grube hat in seinem Aufsatz über chinesische Philosophie¹ schon die Lehre des Tschuang-tse als Identitätsphilosophie bezeichnet, meiner Ansicht nach zu Unrecht, denn grade die Hauptstelle, auf welche er sich stützt, ist von Giles falsch übersetzt worden, und es ist von Subjekt und Objekt gar nicht darin die Rede.

¹ In P. Hinneberg, *Kultur der Gegenwart, Allgemeine Geschichte der Philosophie*, S. 94.

ÜBER DIE KENNTNIS EUROPÄISCHER GESCHICHTE IM HEUTIGEN CHINA *

Von F. E. A. KRAUSE

Im Jahre 1911 (宣統辛亥) ist in Shanghai ein Werk in 15 Heften erschienen mit dem Titel *P'u-t'ung-po-k'ê-hsin-ta-tz'u-tien* 普通百科新大詞典, das in der Form eines Konversationslexikons Gegenstände der Geistes- und Naturwissenschaften, des Staatswesens und der Technik behandelt.

Das letzte Heft enthält als Anhang eine Statistik aller Länder der Erde, bei der jedesmal ein kurzer Geschichtsabriß gegeben ist.

Da dieses Nachschlagewerk heute in China große Verbreitung hat und zu den Quellen gehört, aus denen weite Kreise der gebildeten Chinesen ihre Aufklärung über Europa schöpfen, so werden diese Darstellungen der Geschichte europäischer Staaten für uns nicht ohne Interesse sein. Sie ergeben ein deutliches Bild von der eigentümlichen Auffassung, in der das heutige China unsre historische Vergangenheit und staatliche Entwicklung sieht.

Die im Folgenden übersetzten Abschnitte sprechen für sich selbst. Es bedarf keines Hinweises auf die darin enthaltenen sachlichen Irrtümer und Entstellung der Tatsachen. Sie zeigen sich mit Inhalt und Tendenz der Geschichtsdarstellung, sowie in der Wiedergabe der Namen, vielfach deutlich vom englischen Vorbilde beeinflußt.

I. Deutschland¹.

Das Land Deutschland² war ursprünglich von Barbaren³ bewohnt. Anfänglich gehörte es zu Rom⁴. Im 8. Jahrh. unterwarf es der Franken⁵-König Karl der Große⁶. Als die Nachfolge Karls des Großen ausgestorben war, wurde sein Land geteilt unter fünf Fürsten.

Im Jahre 912 erhoben die Herzöge den Franken⁷-Grafen Konrad⁸ zum Kaiser. Als er 918 starb, ging sein Thron über

an den Sachsen⁹-Grafen Heinrich¹⁰ I. Die späteren Kaiser wurden alle durch Wahl erhoben.

Im Jahre 936 bestieg Kaiser Otto¹¹ I. den Thron. Vom Papst¹² empfing er die Kronen der drei Länder Deutschland², Italien¹³ und Rom⁴. Die Bezeichnung „Kaiser des heiligen Rom“¹⁴ hat davon ihren Ursprung.

Im Jahre 1254, nach dem Tode Konrad⁸ IV., wollten die deutschen Fürsten und Grafen nicht den Kaiserthron besteigen. Sie berieten über die Wahl eines Ausländers zum Kaiser. Also erlangten der König von Spanien¹⁵ Alfons¹⁶ und der König von England¹⁷ Richard¹⁸, beide mit hohen Geschenken, den deutschen Kaiserthron.

Im Jahre 1273 wurde der Graf von Oesterreich-Habsburg¹⁹ Rudolf²⁰ zum Kaiser erwählt. Seitdem hat der deutsche Kaiserthron immer zum Hause Oesterreich gehört.

Als Napoleon²¹ I. alle Staaten Deutschlands vereinigte, und den Rhein-Bund²² begründete, verzichtete Kaiser Franz²³ auf den deutschen Kaisertitel, nannte sich nur noch Kaiser von Oesterreich, und die Nachfolge in Deutschland hörte auf. Dies war im Jahre 1806.

Vordem hatte der Herzog von Preußen²⁴ Friedrich Wilhelm²⁵ den Schutz von Brandenburg²⁶. Mehrere Generationen folgten, und die Macht wuchs beständig. Im Jahre 1700 wurde vom deutschen Kaiser dem Friedrich²⁵ der Titel König von Preußen verliehen. Die Macht nahm weiter zu. Zu der Zeit, als Deutschland zugrunde ging, war Wilhelm²⁵ III. (sic!) auf dem Throne. Er kämpfte oft mit Napoleon²¹ und erlitt große Niederlagen. Er wollte die Schande rächen, und schließlich wurde Napoleon besiegt. Die Macht des Landes wurde vollständig wieder hergestellt.

Nach dem Jahre 1848 wollten die Deutschen einen deutschen Bundesstaat²⁷ errichten und bewogen den König von Oesterreich, Bundesoberhaupt zu werden. Der König von Preußen „Prinz Wilhelm“²⁸ (sic!) fügte sich nicht. Darauf kämpfte er mit Oesterreich und besiegte es. Seitdem hat er sämtliche Teile von Norddeutschland beherrscht.

Im Jahre 1870 haben im Kriege zwischen Preußen und Frankreich²⁹ die Preußen vollständig gesiegt. Im folgenden Jahre wurden alle deutschen Staaten vereinigt und bildeten

ein Kaiserreich, und man bewog „Prinz Wilhelm“²⁸, Kaiser zu werden. Nord- und Süddeutschland sind seitdem verbunden und machen die deutschen Bundesstaaten aus.

II. Oesterreich-Ungarn³⁰.

In alter Zeit waren es die Länder Rhätien³¹, Pannonien(?)³², Noricum³³ u. a. Rom⁴ unterwarf sie. Später wurden sie erobert von nördlichen Barbaren³⁴, nämlich Goten³⁵, Vandalen³⁶, Langobarden³⁷.

Ende des 8. Jahrh. gehörte es zu Franken³⁸ und bestand aus einzelnen Teilen. Im Jahre 1273 wurde Rudolf²⁰, der Burgherr³⁹ von Habsburg¹⁹ in der Schweiz⁴⁰, Herzog von Oesterreich und beherrschte dieses Land. Im Jahre 1453 wurde es zu einem Großherzogtum⁴¹ erhoben.

Es folgte eine Generation auf die andre. Der deutsche Kaiser war zugleich König von Oesterreich. Im Jahre 1526 gewann er auch die Herrschaft über Ungarn⁴².

Im Jahre 1648, infolge des 30jährigen Krieges, wurde das Elsaß⁴³ an Frankreich abgetreten. Im Jahre 1714, infolge des Spanischen Erbfolgekrieges⁴⁴, wurden die spanischen Niederlande⁴⁵ gewonnen, sowie von Italien Mailand⁴⁶, Sardinien⁴⁷, Neapel⁴⁸ und andre Länder. Im Jahre 1735 gingen Neapel⁴⁸ und Sizilien⁴⁹ verloren, dagegen wurde Parma⁵⁰ und Pisa⁵¹ gewonnen. Ferner wurde, infolge des 7jährigen Krieges, Schlesien⁵² an Preußen²⁴ abgetreten.

Später erfolgte allmähliche Ausbreitung nach östlicher Richtung. Damals war Josef⁵³ II. Herrscher. Im Jahre 1792 kämpfte Franz²³ II. mit Napoleon²¹ und wurde geschlagen. Die Hälfte des Landes wurde abgetrennt und weggenommen. Im Jahre 1815 auf dem Kongreß von Wien⁵⁴ wurden die Grenzen der Staaten festgesetzt und man begann, die alten Gebiete wieder herzustellen. Damals hatte Deutschland schon aufgehört. Man hatte es geteilt und viele kleine Staaten gebildet. Ferdinand⁵⁵ VI. war also nur noch Kaiser von Oesterreich. Als der Rheinbund²² aufgelöst war, wurde der deutsche Bundesstaat²⁷ gebildet und man bewog den Kaiser von Oesterreich, Bundesoberhaupt zu werden. Aber mit den Preußen kam es nicht zu gegenseitiger Verständigung. Es wurde mehrere Jahre ge-

kämpft. Im Jahre 1866 begann Oesterreich sich aus dem Deutschen Bunde zurückzuziehen.

Ungarn⁴² war ursprünglich von der Rasse der Hunnen⁵⁶ bewohnt. Im Jahre 920 wurde ein Staat gebildet unter einem König. Im Jahre 1563 wurde er von Oesterreich unterworfen. Seitdem ist er stets von diesem abhängig gewesen. Im Jahre 1848 empörten sich die Ungarn gegen Oesterreich und erklärten Krieg. Die Oesterreicher griffen an und schlugen sie. Im nächsten Jahre wurde den Ungarn erlaubt, selbst eine Regierung zu bilden.

Nachdem die Oesterreicher sich hatten vom Deutschen Bunde trennen müssen, geriet die Macht des Landes in Verfall. Kaiser Franz Josef⁵⁷ I. wollte die Herzen seines Volkes vereinigen, trotz äußerer Widerstände. Im Jahre 1867 verband er die beiden Länder Oesterreich und Ungarn, so daß sie zusammen ein Kaiserreich bildeten. Seitdem besteht gegenseitiger Friede ohne Kampf. Die Macht des Staates wurde auch allgemein wieder hergestellt.

Da dieser Staat zwischen Rußland und der Türkei⁵⁸ gelegen ist, so geriet er in die politischen Wirren Osteuropas und dies hat schlimme Folgen gebracht.

III. Italien¹³.

Zu alters waren Latium⁵⁹ (d. i. Rom⁴) und alle Landschaften gleicher Rasse im übrigen Italien⁶⁰, Gallien⁶¹, Ligurien⁶² jede von ihren Ureinwohnern bewohnt. Die Römer erlangten allmählich große Macht. Im 3. Jahrh. unterwarfen sie alle Teile der Halbinsel und gründeten dadurch ein großes Reich.

Im Jahre 476 fiel ein Stamm der Germanen⁶³, die West-Goten⁶⁴, ein. Sein Anführer Odoaker⁶⁵ vernichtete Rom und begründete das Königreich Italien¹³. Später vernichtete ihn wiederum der Anführer der Ost-Goten⁶⁶, Theodorich⁶⁷, und errichtete das Ostgoten-Königreich. Im Jahre 553 wurde auch er vernichtet, und das Land kam wieder unter die Herrschaft von Ost-Rom⁶⁸.

Im Jahre 568 drangen die Langobarden³⁷ plündernd ein und gründeten ein Königreich. Im Jahre 756 kam der Franken³⁶-König Pipin⁶⁹ dem Papst¹² zu Hilfe. Im Jahre 774 ver-

nichtete er das Langobarden-Königreich und erweiterte seine Herrschaft. Im Jahre 887 wurde dann Italien angegliedert an Frankreich.

Kurz darauf entstanden im Reiche durch innere Spaltung viele kleine Staaten. Im Jahre 961 kam der mittlere Teil wieder unter die Herrschaft des „Heiligen Römischen Reiches“⁷⁰. Der südliche Teil wurde im Jahre 1051 durch den Normannen⁷¹-Anführer Guiscard⁷² unterworfen und ein Normannen-Staat begründet, etwa 40 Jahre später.

Damals kamen Siena⁷³, Pisa⁷⁴, Venedig⁷⁵, Mailand⁴⁶, Florenz⁷⁶ und alle andren Städte⁷⁷ plötzlich empor. Vom 11. bis 13. Jahrh. hörte zwischen dem römischen Papst¹² und dem Kaiser des heiligen Rom¹⁴ der Streit nicht auf, und alle fremden Staaten mischten sich ein.

Im 16. Jahrh. bestanden Toscana⁷⁸, Modena⁷⁹, Ferrara⁸⁰, Parma⁸¹, Venedig⁷⁵, Piemont⁸² und andre kleine selbständige Staaten. Damals verstärkte Spanien¹⁵ seine Macht gewaltig. Es gewann die Herrschaft über Sizilien⁴⁹ und Mailand⁸³ und verleibte sie dann ein.

An der Wende des 18. und 19. Jahrh. machte Napoleon²¹ sich mit einem Male zum Herren aller Teile von Italien. Im Jahre 1815, infolge des Kongresses von Wien⁵⁴, wurden im allgemeinen die alten Länder wiederhergestellt. Venedig⁷⁵, Lombardei⁸⁷, Dalmatien⁸⁴ u. a. kamen an Oesterreich.

Danach entstanden in allen Gebieten häufige Heerschaftswechsel und im Inneren des Landes Wirren und Unruhen. Der König von Sardinien⁴⁷, Victor⁸⁵, erhob sich, vertrieb die Macht der Oesterreicher, brachte die zahlreichen kleinen selbständigen Staaten zu Fall und einigte dann das ganze Land Italien. Im Jahre 1860 wurde das Königreich Italien begründet. Der König von Italien nahm auch die Herrschaft des Papstes¹² in Besitz und erbaute seine Residenz in Rom⁴.

Dies ist die heutige Lage des Königreiches Italien: Es muß sich gänzlich verlassen auf die Unterstützung der mächtigen Staaten Europas. Einmal nahm es teil am Kriege zwischen Preußen und Oesterreich; ein andermal trat es dem Bündnis der drei Mächte (Dreibund⁸⁶) bei. Es hat seine Heeresstärke übermäßig vermehrt, infolgedessen gerieten die Regierungsfinanzen in große Schwierigkeiten. Die Belastung des Volkes wurde

allzu schwer und der Zustand des Landes recht schlecht. In den letzten Jahren konnte man zum Glück die Finanzen in Ordnung bringen und so allmählich anfangen, die Lage zu verbessern.

IV. Frankreich⁸⁷.

In alter Zeit hieß das Land Gallien⁶¹ und war von Kelten⁸⁸ bewohnt. Im Jahre 50 vor der (christlichen) Ära wurde es unterworfen durch den großen römischen Feldherren Cäsar⁸⁹ und dann Rom⁴ angegliedert.

Im 5. Jahrh. fielen germanische Stämme ein, vertrieben die römischen Grenztruppen und eroberten das ganze Land. Sie nannten sich Franken⁸⁸. Ihrem Könige Merowech⁹⁰ folgten mehrere Generationen und bildeten die Dynastie der Merowinger⁹¹.

Im Jahre 752 starb sie aus. Ihr Nachfolger Pipin⁶⁹ nannte seine Dynastie Karolinger⁹². Als König Pipin starb, folgte ihm sein Sohn Karl⁶ auf dem Throne. Er dehnte seine Herrschaft weit aus. Aber nach einigen Generationen wurden die Herrscher schwach und kraftlos. Die Fürstenhäuser im Lande benutzten die Gelegenheit, wo die Staatsgewalt in Verfall kam, um ihre eigne Macht zu vermehren. Innere Wirren herrschten 50 Jahre lang.

Im Jahre 987 bemächtigte sich Hugo Capet⁹³ des Thrones. Die inneren Wirren hörten auf, aber es kam doch noch nicht zu fester Ordnung. Sein Königshaus setzte sich erblich fort. Im ganzen gab es 14 Könige, für die 341 Jahre gerechnet werden. Dies ist die Dynastie der Capetinger⁹⁴. Als die Hauptlinie der Capetinger ausstarb, kam ihre Seitenlinie mit Philipp⁹⁵ VI. aus dem Hause Valois⁹⁶ auf den Thron und begründete die zweite Dynastie der Capetinger.

Vordem hatte Frankreich mit England Streit, und seitdem hatten England und Frankreich ständig Krieg geführt. In der Mitte des 15. Jahrh., zur Zeit Karls⁹⁷ VI. und VII., lagen beide Länder im heftigsten Kampfe. Frankreich wurde von England geschlagen, später siegte es wieder und gewann sein altes Gebiet zurück. Die Macht des Landes wurde auch wieder hergestellt.

Im Jahre 1589 starb das Haus Valois⁹⁶ aus, und der Ahn-

herr der Familie Bourbon⁹⁸, Heinrich⁹⁹ IV. kam auf den Thron. Damals herrschten Wirren der Religionsparteien. Heinrich erließ einen Schutzbefehl, um Ruhe zu schaffen. Das hieß das Edikt von Nantes¹⁰⁰.

Im 17. Jahrh. war Ludwig¹⁰¹ XIV. auf dem Throne. Die Entwicklung des Landes blühte empor, und seine Macht beherrschte ganz Europa. Im Jahre 1789 brach eine große Revolution¹⁰² aus. Leute einer Partei¹⁰³ töteten Ludwig¹⁰¹ XVI. und errichteten die Republik¹⁰⁴.

Im Jahre 1804 bestieg Napoleon²¹ I. den Kaiserthron und schaffte die Republik ab. Im Jahre 1815 wurde Napoleon besiegt. Ludwig¹⁰¹ XVIII. folgte auf dem Throne und begründete wieder ein Königreich.

Im Jahre 1830 beseitigte die Julirevolution¹⁰⁵ das Haus Bourbon⁹⁸. Dann wurde Louis Philipp¹⁰⁶ vom Hause Orleans¹⁰⁷ zum König erhoben. Im Jahre 1848 wurde durch die Februarrevolution wieder die Republik gebildet.

Kurz darauf bestieg Napoleon²¹ III. den Kaiserthron. Im Jahre 70 wurde Napoleon III. von Preußen²⁴ besiegt und verzichtete auf den Thron. Die Nationalversammlung¹⁰⁸ bildete von neuem eine Republik¹⁰⁴. Thiers¹⁰⁹ wurde Präsident¹¹⁰.

Danach wollte der Sohn Napoleons III., namens Eugen Louis¹¹¹, die Gelegenheit ergreifen, den Kaiserthron wieder herzustellen. Auch die Nachkommen des Hauses Bourbon⁹⁸ und des Hauses Orleans¹⁰⁷ suchten alle König zu werden, hatten aber schließlich keinen Erfolg. Heutigentags ist die republikanische Regierung schon allmählich sehr fest geworden.

V, England¹¹².

Anfänglich war das Land bewohnt von Leuten von der Rasse der Teutonen¹¹³, die Briten¹¹⁴ hießen. Im Jahre 55 vor der (christlichen) Ära unterwarf es der große römische Feldherr Cäsar⁸⁹. Dann gehörte es 300 Jahre lang zu Rom⁴.

Zu Beginn des 5. Jahrh. geriet Rom allmählich in Verfall. Die beiden Stämme der Pikten¹¹⁵ und Skoten¹¹⁶ im nördlichen Schottland¹¹⁷ benutzten die Gelegenheit eines Streites zu einem Einfall. Die Briten¹¹⁴ zogen nun die Angelsachsen¹¹⁸ zur Hilfe herbei.

Als dann die nördlichen Barbaren³⁴ unterworfen waren, konnten die Sachsen¹¹⁹ nicht wieder entfernt werden. Seitdem rissen sie allmählich die Macht an sich und begründeten sächsische Königreiche. Sie teilten das Land in sieben Teile, jeder unter einem König, und die Briten wurden von ihnen vollständig vertrieben.

Später lagen die sieben Reiche unaufhörlich im Kampfe. Im Jahre 827 vereinigte der König von Wessex¹²⁰ im Westen die sieben Reiche zu einem und nannte sich König von England¹²¹.

Damals gab es einen Zweig der Normannen¹²², der Dänen¹²³ hieß. Zu verschiedenen Zeiten fielen sie plündernd ein und waren sehr wild und roh. Im Jahre 1017 eroberte der König von Dänemark¹²⁴, Knut¹²⁵, zugleich England und nannte sich König. Das ist die dänische Dynastie.

Im Jahre 1066 vernichtete der Graf der Normannen¹²², Wilhelm¹²⁶, das Heer des Königs Harald¹²⁷, drang ein und nahm den Königsthron in Besitz. Das ist die normännische Dynastie.

Danach wurde die Macht des Landes ständig erweitert. Auf die Normannen-Dynastie folgte die Dynastie Plantagenet¹²⁸. König Heinrich⁹⁹ II. unterwarf im Jahre 1171 Irland¹²⁹. Im Jahre 1283 unterwarf Eduard¹³⁰ I. Wales¹³¹.

Später folgte die Dynastie Tudor¹³². Unter der Regierung der Königin Elisabeth¹³³ herrschte blühende Kultur und starke Kriegsmacht. Im Jahre 1603 kam die Dynastie Stuart¹³⁴ auf den Thron. Infolge der ausbrechenden Revolution¹⁰² bestand vom Jahre 1649 ab 11 Jahre lang eine Republik¹⁰⁴. Im Jahre 1660 stellte Karl⁹⁷ II. die Königsgewalt wieder her.

Zur Zeit seines Sohnes Jakob¹³⁵ II. rief das Volk, das sein Regiment haßte, aus Holland¹³⁶ den Herzog Wilhelm¹²⁶ von Oranien¹³⁷ herbei als König. Dies ist die Dynastie Oranien-Stuart¹³⁸.

Im Jahre 1707, zur Zeit der Königin Anna¹³⁹, wurde England vereinigt mit dem Königreich Schottland¹¹⁷. Obgleich Schottland ein besonderes Königreich blieb, wurde sein König Jakob¹³⁵ IV. zugleich König von England¹²¹. Auch später, obgleich beide Länder einen gemeinsamen König hatten, blieben sie doch selbständige Staaten.

Im Jahre 1714 starb Königin Anna¹³⁹ kinderlos. Man rief

aus Deutschland den Herzog von Braunschweig¹⁴⁰ auf den Thron. Dies war Georg¹⁴¹ I. Man nennt die Dynastie Hannover¹⁴² oder auch Braunschweig¹⁴⁰. Er ist der Ahnherr des jetzigen Königshauses von England.

In neuster Zeit, nachdem Amerika¹⁴³ entdeckt worden ist, hat Europa mit Gewalt Kolonialland¹⁴⁴ erworben. England hat in allen Ländern des östlichen und westlichen Meeres große Macht an sich gebracht. Zum Unglück aber machte sich das Kolonialland der 13 Staaten von Amerika im Jahre 1775 selbständig. In Ostindien beseitigten die Engländer die Macht Frankreichs. Im 19. Jahrh. verschlangen sie allmählich ganz Indien¹⁴⁵, erwarben auch in Afrika¹⁴⁶ und Australien¹⁴⁷ sehr viel Landherrschaft. Jetzt beträgt die Oberfläche dieser abhängigen Gebiete bereits ein Fünftel der gesamten Welt.

VI. Rußland¹⁴⁸.

In alter Zeit hieß es nach den Ureinwohnern das Land der Slawen¹⁴⁹. Es gehörte den Hunnen⁵⁶. Im 9. Jahrh., als feindliche Nachbarn begehrt waren und ohne Unterlaß Einfälle ausführten, riefen die Bewohner einen Mann vom Stamme der Normannen¹²² namens Rurik¹⁵⁰ herbei und machten ihn zum König. Dieser gründete einen Staat und erbaute eine Stadt in Nowgorod¹⁵¹. Bald darauf unterwarf er die Nachbarländer und organisierte die wilden Ureinwohner. So legte er den Grund zum Staatswesen von Rußland¹⁴⁸.

Danach folgten seine Söhne und Enkel, und allmählich erweiterten sie ihr Herrschaftsgebiet. Im Jahre 1325 wurde Moskau¹⁵² als Hauptstadt bestimmt. Damals war König Iwan¹⁵³ IV. auf dem Throne. Sein Reich war noch abhängig von den Mongolen¹⁵⁴. Im Jahre 1358 begann König Dimitri¹⁵⁵, den Mongolen¹⁵⁶ Widerstand zu leisten und verjagte das mongolische Heer gänzlich. Seine Macht wuchs allmählich.. Im Jahre 1361 machte das Mongolenheer einen großen Einfall und zerstörte Moskau¹⁵². Der König unterwarf sich und war seitdem wieder abhängig von den Mongolen.

Im Jahre 1462 kam König Iwan¹⁵⁷ III. auf den Thron. Damals geriet die Macht der Mongolen in Verfall. Also hörte er auf, Tribut an die Mongolen zu zahlen. Er besiegte sie in

einer Schlacht und stellte das alte Gebiet wieder her. Die Bewohner waren erfreut, ehrten ihn mit dem Titel Czar¹⁵⁸, krönten ihn und übertrugen ihm die absolute Herrschaft.

Darauf entstand allmählich Verkehr mit den Staaten Europas. Im Jahre 1598 wurde König Feodor¹⁵⁹ getötet und die Dynastie Rurik¹⁵⁰ erlosch. Im Reiche brachen Unruhen aus, die 15 Jahre währten.

Im Jahre 1613 bewogen die Bewohner den Michael Feodorowitsch¹⁶⁰, König zu werden. Dies ist die Dynastie Romanow¹⁶¹. Im Jahre 1689 bestieg Peter¹⁶² I. den Thron. Er führte zuerst den Kaisertitel. Er verbesserte die Reichsregierung. Er führte Krieg mit allen Nachbarstaaten, erweiterte sein Gebiet und vermehrte die Macht des Landes. Die Nachwelt hat ihn Peter den Großen¹⁶³ genannt. Zu seiner Zeit wurde die Hauptstadt nach Sankt Petersburg¹⁶⁴ verlegt.

Im Jahre 1762 tötete die Gemahlin Peters¹⁶² III. Katharina¹⁶⁵ den Kaiser und bestieg selbst den Thron. Sie wollte die Absichten Peters des Großen fortführen und beschloß, ihr Herrschaftsgebiet zu erweitern. Sie bekriegte Polen¹⁶⁶, fiel in die Türkei¹⁶⁷ ein und begann die Erschließung von Sibirien¹⁶⁸. Ihre Macht erschütterte Europa und Asien. Dies war Katharina¹⁶⁵ II.

Im Jahre 1801 bestieg Alexander¹⁶⁹ I. den Thron. Er bemühte sich eifrig um die Regierung, verbesserte die Landwirtschaft und hob den Unterricht. Mehrmals kämpfte er mit Napoleon²¹ und schlug ihn. Mit allen Staaten schloß er ein heiliges Bündnis¹⁷⁰ ab. Er eroberte Finnland¹⁷¹, unterwarf den Kaukasus¹⁷², beschlagnahmte Polen¹⁶⁶ und gewann mehrere tausend Quadratmeilen Landes.

Danach folgten Nikolaus¹⁷³ I., Alexander¹⁶⁹ II. und Alexander¹⁶⁹ III. einander auf dem Throne. Alle sahen in der Gebietserweiterung ihre Aufgabe. Daher machten sie sich bei allen Staaten verhaßt. So z. B. traten ihnen beim Kriege gegen die Türkei¹⁶⁷ die drei Staaten England, Oestreich, Frankreich¹⁷⁴ entgegen; bei der Expedition nach Zentralasien¹⁷⁵ stießen sie mit den Engländern zusammen; bei der Durchfahrt zwischen Mittelmeer¹⁷⁶ und Schwarzem Meer¹⁷⁷ wurden sie von den verbündeten Mächten gehindert. Ferner, da die absolute Herrschaft allzu drückend war, erhoben sich Bewegungen auf-

ständischer Parteien. Daher wurde im Jahre 1881 Kaiser Alexander II. von Nihilisten¹⁷⁸ erstochen.

In den letzten Jahren hat Rußland noch mehr die Absicht verfolgt, nach Ostasien¹⁷⁹ vorzudringen. Daher begann es den Russisch-Japanischen Krieg. Im Jahre 1905 wurde zuerst ein Volksparlament¹⁰⁸ einberufen, aber es ist noch nicht zur festen Einrichtung geworden.

VII. Amerika¹⁸⁰.

Amerika war ursprünglich ein Kolonialland¹⁴⁴ von England. Im Jahre 1620 kam das englische Schiff „Mayflower“¹⁸¹ zuerst nach Neu-England¹⁸². Die Leute auf dem Schiffe stiegen alle mit ihren Familien an Land und kehrten später nicht mehr in ihr Heimatland zurück. Sie erkannten die Oberhoheit des Königs nicht an und wollten in ihrem Lande unabhängig werden.

Später wurden die Auswanderer¹⁸³ allmählich zahlreicher. Sie vertrieben die Eingeborenen und siedelten sich an. Nach dem Jahre 1763 wurden von den Kolonisten¹⁸⁴ 13 Staaten gebildet. Weil die englische Regierung von den Kolonisten Steuern erheben wollte, aber nicht erlaubte, daß sie sich durch Abgeordnete (im Parlament) vertreten ließen, sagten die Amerikaner: Wo kein Recht der Rede ist, da ist auch keine Pflicht des Steuerzahlens. Sie empörten sich und nahmen keine Befehle an. Darauf brachen Unruhen und Kämpfe aus. Die englische Regierung unterdrückte sie mit Waffengewalt. Aber die 13 Staaten schlossen ein Bündnis, leisteten Widerstand und kämpften. Im Jahre 1776 wurde die Selbständigkeit proklamiert. Der Kampf dauerte viele Jahre. Die Engländer wurden besiegt. Dann schlossen sie mit den Amerikanern einen Vertrag zu Paris¹⁸⁵, worin sie die 13 Staaten anerkannten und ihnen erlaubten, eine selbständige Regierung zu errichten. Die 13 Staaten bildeten dann einen Bundesstaat¹⁸⁶. Da die Lage des Landes noch schwach war, wurde im Jahre 1787 eine Bundesstaatsversammlung eröffnet, die eine Verfassung¹⁸⁷ festsetzte. Es wurde ein republikanisches Regierungssystem eingeführt, eine Zentralregierung zur Regelung aller Staaten aufgestellt, und Washington¹⁸⁸ zum Präsidenten¹¹⁰ gemacht.

Die Macht des Landes wurde ständig stärker. Man pflügte allen Boden oder erwarb vordringend andre Gebiete, und der Landbesitz wurde allmählich vermehrt.

Im Jahre 1861 trennten sich die Südstaaten ab, und es entbrannte ein Krieg. Nach mehreren Jahren wurden die Unruhen unterdrückt. Im Jahre 1898 führte Amerika Krieg mit Spanien¹⁵ und annektierte die Inselgruppe der Philippinen¹⁸⁹. Im Jahre 1900 wurde auch Hawai¹⁹⁰ annektiert.

ANMERKUNGEN

- | | |
|--|---|
| 1 德意志 Tê-i-chih | 26 巴郎丁堡 Pa-lang-ting-pu |
| 2 日耳曼 Ji-er-man (= Ger-many) | 27 德意志聯邦 |
| 3 蠻氏 | 28 布倫士維廉 Pu-lun-shih Wei-lien |
| 4 羅馬 Lo-ma | 29 普法戰爭 |
| 5 法蘭 Fa-lan | 30 奧大利匈牙利 Ao-ta-li Hsiung-ya-li |
| 6 沙立曼 Sha-li-man (= Charlemagne!) | 31 勒西亞 La-hsi-ya |
| 7 佛郎哥 Fou-lang-kê | 32 罕尼巴 Han-ni-pa; dies wohl Verdrehung von Pannonia |
| 8 剛拉德 Kang-la-tê | 33 那力加 No-li-chia |
| 9 撒梭尼 Sa-so-ni | 34 北狄 |
| 10 顯理 Hsien-li | 35 俄特 Ê-t'ê |
| 11 阿多 Ê-to | 36 芬族 Fên-shih |
| 12 教皇 | 37 倫巴第 Lun-pa-ti |
| 13 意大利 I-ta-li | 38 法蘭哥 Fa-lan-kê |
| 14 神聖羅馬皇帝 | 39 城主 |
| 15 西班牙 Hsi-pan-ya | 40 瑞士 Shui-shih |
| 16 阿豐蘇 A-fêng-su | 41 大公國 |
| 17 英王 | 42 匈牙利 Hsiung-ya-li |
| 18 理查 Li-ch'a | 43 爾撒斯 Er-sa-szu |
| 19 奧大利哈弗斯堡 Ao-ta-li Ha-fu-szu-pu | 44 西班牙王位繼承之戰爭 |
| 20 羅德福 Lo-tê-fu | 45 尼達蘭 Ni-ta-lan(!) |
| 21 那破倫 Na-p'o-lun, sonst auch拿破崙 | 46 米拉那 Mi-la-no (= Milano) |
| 22 來因同盟 Lai-yin t'ung-mêng | 47 撒第尼亞 Sa-ti-ni-ya |
| 23 佛郎士斯 Fou-lang-shih-szu (= Francis) | 48 那波利 Na-po-li (= Napoli) |
| 24 普魯士 P'u-lu-shih | 49 西西利 Hsi-hsi-li |
| 25 弗勒德力維廉 Fu-la-tê-li Wei-lien (= William) | 50 巴爾瑪 Pa-er-ma |
| | 51 畢撒 Pi-sa |
| | 52 西累西亞 Hsi-lei-hsi-ya |

- 53 約瑟福 Yüeh-sê-fu
- 54 維也納 Wei-yeh-na
- 55 匪地難多 Fei-ti-nan-to
- 56 匈奴 Hsiung-nu
- 57 佛郎士斯約瑟福 Fou-lang
shih-szu Yüeh-sê-fu
- 58 俄土兩國
- 59 拉丁 La-ting
- 60 意達利亞 I-ta-li-ya
- 61 加立亞 Chia-li-ya
- 62 里克利亞 Li-k'ê-li-ya
- 63 干瑪尼 Kan-ma-ni
- 64 西俄特 Hsi-Ê-t'ê
- 65 阿道塞 Ê-tao-sai (!)
- 66 東俄特 Tung-Ê-t'ê
- 67 帖阿陀力 T'ieh-ê-t'o-li
- 68 東羅馬
- 69 北賓 Pei-pin
- 70 神聖羅馬國
- 71 諾曼 No-man
- 72 啓思加篤 Ch'i-szu-chia-tu
- 73 西乃 Hsi-nai, sonst 西那
- 74 不撒 Pu-sa (s. Anm. 51)
- 75 偉尼西阿 Wei-ni-hsi-a (= Venezia)
- 76 斐連色 Fei-lien-shê (= Firenze)
- 77 市府
- 78 德斯嘎那 Tê-szu-ka-na
- 79 摩兜奈 Mo-tou-na
- 80 非拉賴 Fei-la-la
- 81 波爾買 Po-er-mai (s. Anm. 50)
- 82 別度門 Pieh-tu-mên (= Piedmont)
- 83 密蘭 Mi-lan (s. Anm. 46)
- 84 大馬梯亞 Ta-ma-ti-ya
- 85 威多爾 Wei-to-er
- 86 三國同盟
- 87 法蘭西 Fa-lan-hsi
- 88 高廬 Kao-li
- 89 愷撒 Ch'i-sa
- 90 墨羅鈞 Mo-lo-kou(!)
- 91 墨羅彬 Mo-lo-pin
- 92 加羅令 Chia-lo-ling
- 93 武額加頗多 Wu-ko Chia-p'o-to
- 94 加頗多 Chia-p'o-to, oder auch
加北珍 Chia-peï-chên
- 95 腓立 Fei-li
- 96 瓦羅斯 Wa-lo-szu
- 97 沙爾 Sha-er (= Charles)
- 98 不爾艮 Pu-er-kên(!)
- 99 亨利 Hêng-li (= Henry)
- 100 那脫 Na-t'ò
- 101 路易 Lu-i (= Louis)
- 102 革令
- 103 黨人
- 104 共和政府
- 105 七月革命
- 106 路易腓立 Lu-i Fei-li
- 107 荷爾稜 K'ê(?)-er-lêng, statt
阿
- 108 國民議會
- 109 智耶爾 Chih-yeh-er
- 110 大總統
- 111 歐善路易 Ou-shan Lu-i
(Prinz Napoléon Eugène Louis
Jean Joseph, *1856, †1879, als
Prätendent Napoléon IV.)
- 112 英吉利 Ying-chi-li
- 113 丟叨尼 Tiu-tao-ni
- 114 不列顛 Pu-lieh-tien
- 115 比古的 Pi-ku-ti
- 116 蘇各的 Su-kê-ti
- 117 蘇格蘭 Su-kê-lan
- 118 盎格魯撒克遜 Ang-kê-lu
Sa-k'ê-sun
- 119 撒遜 Sa-sun
- 120 味塞 Wei-sai
- 121 英革蘭 Ying-kê-lan
- 122 那爾曼 No-er-man
- 123 大尼 Ta-ni
- 124 丹麥 Tan-mai
- 125 加紐的 Chia-niu-ti
- 126 維廉 Wei-lien
- 127 哈羅德 Ha-lo-tê
- 128 北藍大日奈 Pei-lan-ta-ji-na
- 129 愛爾蘭 Ai-er-lan (= Ireland)
- 130 義成華 I-tê-hua
- 131 偉勒斯 Wei-la-szu
- 132 都鐸 Tu-tsê
- 133 伊利撒伯(女王) I-li-sa-po
- 134 斯丟亞的 Szu-tiu-ya-ti

- 135 惹迷斯 Jê-mi-szu (= James)
 136 荷蘭 Hê-lan
 137 奧林資 Ao-lin-tzu (Orange)
 138 奧林資及斯丟亞的
 139 安(女王) An
 140 不倫瑞克 Pu-lun-shui-k'ê
 141 若爾治 Jê-er-chih (= Georges)
 142 哈挪佛 Ha-no-fu
 143 美洲 Mei-chou
 144 植民地
 145 印度 Yin-tu
 146 非洲 Fei-chou
 147 澳洲 Ao-chou
 148 俄羅斯 Ê-lo-szu
 149 斯拉窩尼 Szu-la-wo-ni
 150 祿利克 Lu-li-k'ê
 151 諾弗哥羅 No-fu-kê-lo
 152 墨斯科 Mo-szu-k'ê
 153 伊高 I-kao(!), — gemeint ist
 Iwan I. (1328—40), der die Re-
 sidenz nach Moskau verlegte.
 154 蒙古 Mêng-ku
 155 狄米得里 Ti-mi-tê-li
 156 元 Yüan. — Die Mongolen
 werden hier und im Folgenden
 mit dem Namen der chinesischen
 Dynastie bezeichnet, obgleich
 diese Mongolen der „Goldenen
 Horde“ von Kiptschak mit dem
 chinesischen Herrscherhause in
 keinem Zusammenhange stan-
 den.
 157 宜萬 I-wan, — d. i. Iwan I.
 der Große (1462—1505)
 158 加撒 chia-sa. — Den Titel
 Czar nahm erst Iwan IV. (II.)
 im Jahre 1547 an.
- 159 帖阿多爾 T'ieh-ê-to-er
 (fälschlich Theodor statt Feodor)
 160 密給爾帖阿多爾維都
 Mi-kei-er T'ieh-ê-to-er-wei-tu
 161 羅馬那甫 Lo-ma-no-fu
 162 彼得 Pi-tê
 163 彼得大帝
 164 聖彼得堡 Shêng-Pi-tê-pu
 165 加他隣 Chia-t' a-lin
 166 波蘭 Po-lan
 167 土耳其 T'u-er-ch'i
 168 西伯利亞 Hsi-po-li-ya
 169 亞歷山德 Ya-li-shan-tê
 170 神聖同盟
 171 芬蘭 Fên-lan
 172 高加索 Kao-chia-su
 173 尼克拉斯 Ni-k'ê-la-szu
 174 英奧法三國 Ying-Ao-Fa
 175 中亞洲 Chung-Ya-chou
 176 地中海 Ti-chung-hai
 177 黑海 Hei-hai
 178 虛無部人
 179 東亞 Tung-Ya
 180 美國 Mei-kuo
 181 墨福羅爾
 182 新英革蘭 Hsin-Ying-kê-lan
 183 移民
 184 植民
 185 巴黎 Pa-li
 186 聯邦
 187 憲法
 188 華盛頓 Hua-ch'êng-tun
 189 菲律賓 Fei-lü-pin
 190 布哇 Pu-Wa(!), d. i. 檀香山
 Tan-hsiang-shan.

GRAMMATISCHE BEMERKUNGEN ZUR CHINESISCHEN LITERATURSPRACHE¹

Von E. HAENISCH

C. Zum Ausdruck des Passivs.

Der Begriff des Passivs ist, wie uns die Sprachwissenschaft lehrt, schwer zu fassen. In der Tat hat H. C. v. d. Gabelentz in seiner Abhandlung² gezeigt, daß vielen Sprachen eine formale Bezeichnung des Passivs und damit sein eigentlicher Begriff fremd ist. Das in Jäschkes tibetischer Grammatik auf S. 40 angeführte Beispiel *nas k'yod rduñ* „es schlägt von mir auf dich“ für „du wirst von mir geschlagen“ macht diesen indifferenten Zustand offen kund. Nun ist es ja bei einer isolierenden, flexionslosen Sprache wie dem Chinesischen besonders gewagt, überhaupt von grammatischen Werten zu sprechen. Wir wissen aus Erfahrung, daß uns diese Sprache zu oft entslüpft, wenn wir sie in einen grammatischen Rahmen spannen wollen. Eine einheimische grammatische Literatur ist auf chinesischem Boden begreiflicherweise nie erwachsen. Die neueren Arbeiten auf diesem Gebiet von Ma Kien-chung und anderen können, bei aller ihrer Bedeutung als Stoffsammlungen, doch als Beweismittel für die echte chinesische Sprachauffassung nur eine beschränkte Geltung haben. Denn sie sind unter dem Einflusse lateinischer oder englischer grammatischer Schulung entstanden. Wir lassen sie füglich bei unserer Betrachtung als Beweismittel beiseite und halten uns besser an die Literatur der voreuropäischen Zeit bzw. unbeeinflusster Verfasser, in der wir ein unbefangenes Urteil erwarten dürfen. Als Stoff kommen in betracht: Lehrbücher zur Erlernung fremder Sprachen und Übersetzungsliteratur.

Wir dürfen wohl annehmen, daß es schon in den frühesten Zeiten der buddhistischen Mission so gut wie indisch-

¹ Vgl. *Asia Major* vol V, 1928, S. 225—238.

² *Abhdl. d. Königl. Sächs. Ges. d. W.* Bd VIII, S. 451—546, Leipzig 1860.

chinesische Wörterbücher auch solche Lehrbücher gegeben hat, desgleichen für die Sprachen der Kolonien und der fremden Herrschervölker. Leider scheint von diesem Schrifttum, abgesehen vom Mandschu, nichts auf unsere Zeit überkommen zu sein. Dagegen ist die Übersetzungsliteratur recht beträchtlich, aus dem Indischen, geringer aus dem Tibetischen und Mongolischen; dazu treten dann die vielen Übersetzungen aus dem Chinesischen ins Mandschu und in gewisser Hinsicht auch der japanische Kommentar. Aus diesem Stoff müßten sich unmittelbar und mittelbar Rückschlüsse auf das chinesische grammatische Begriffsvermögen ziehen lassen, und es steht zu hoffen, daß sich die Sinologie einmal an solche Untersuchungen gibt¹.

Für unser Thema lautet zunächst die Fragestellung: Wie drückt sich die chinesische Schriftsprache in den Fällen aus, in denen nach unserem Empfinden ein Leidesverhältnis vorliegt? Hierzu prüfen wir nach, wie der Übersetzer die Passivformen einer Fremdsprache im Chinesischen wiedergibt, und für welche chinesische Ausdrucksweise er für die Passivform in der Fremdsprache wählt. Beispiele liefert uns etwa der chinesische Übersetzungstext, noch besser die Interlinearversion des *Yüan-ch'ao pi-shi* 元朝秘史². Wir finden dort einerseits, daß mongolische Passivformen im Chinesischen nicht eigens ausgedrückt werden: *öktekü* 'gegeben werden' = 與, *degejilekdekü* 'hoch angesehen werden' = 崇上, *dooranjilahdahu* 'gering angesehen werden' = 下覷 I 46^v, *kikdebe* 'wurde gemacht (behandelt)' = 做了 II 4^v, *kürtebesü* 'wenn du erreicht wirst' (man zu dir kommt) = 若到呵 II 2^v. In anderen Fällen haben wir dagegen eine ausdrückliche Wiedergabe der Form durch das Zeichen 被: *abdaba* 'ist beraubt worden' = 被要了 II 8^r, *kemekdeküi* 'gescholten werden' = 被說 II 2^v, *tatar irgen-e oisulahdaya bi* 'von dem Tatarvolke bin ich vergiftet' = ~ 姓行被陰害了 I 49^r. Es ist zu bemerken, daß an dieser Stelle das Zeichen 被 in der Interlinearversion noch dem Passivformans *hda* 黑苔 unmittelbar beigeschrieben, d. h. als solches wörtlich ausgedrückt

¹ Vor allem ist eine Untersuchung der buddhistischen Übersetzungsliteratur in dieser Richtung erwünscht.

² Vgl. dazu *Untersuchungen über das Yüan-ch'ao pi-shi*, Abhdl. d. Sächs. A. d. W. (phil.-hist. Kl.) Bd XLI Nr. IV.

und dazu das mongolische Lokativsuffix *-e* beim Urheber des Passivs besonders durch das Zeichen 行 wiedergegeben ist, dem allgemeinen Gegenwert der Kasussuffixe. Im Übersetzungstext erscheint das Zeichen 被 dann schon als Präposition 被塔塔兒家暗地毒害了. Im *Meng-ku yüan-liu* 蒙古源流, der chinesischen Übersetzung von Sanang Secen's *Geschichte der Mongolen*, und zwar übersetzt aus einer Mandschufassung, lesen wir III 19 einen Satz für das Mandschu *hetu niyalma de nungnebumbi* 'wird von Außenseitern geschädigt werden' III 19^r = 被旁人戕害, sowie *weri de olji bahabumbi* 'wird von Fremden gefangen genommen werden' eod. = 爲他人擄獲, *belebuhe* 'wurde ermordet' = 被殺, *Tohan Taiši de belebuhe* 'wurde von T. T. ermordet' = 爲~~所殺. In einem Falle ist eine rein aktivische Konstruktion *ejen bulekusefi* (mo. *ailduyat*) 'da der Herrscher es durchschaute' III 13^a im Chinesischen passivisch wiedergegeben = 被汗察知.

Für die Übersetzung aus dem Chinesischen in eine grammatische Sprache bietet uns die Mandschuliteratur reichliche Beispiele: 敗 *gidabuha* 'wurde besiegt', 妻子困窮 *juse sargan hafirabume* 'indem Frauen und Kinder bedrängt werden', 判然離矣 *uthai ilgabumbihe kai* 'dann wäre es (schon) entschieden worden', 嬰疾 *nimeku de hósibufi* 'da er von einer Krankheit ergriffen wurde', 偪兵勢 *coohai horon de hafirabuhangge* 'daß sie von der Kriegsmacht bedrängt worden sind', 用於人 *niyalma de baitalabure* 'von anderen angestellt werden', 不能受制於人 *niyalma de kadalabume muterakô* 'ich kann nicht von einem anderen kommandiert werden' (mich kommandieren lassen), 恐爲操所先 *z'ooz'oo de nendeburahô* 'wenn ich nur nicht von Ts'ao Ts'ao überholt werde'.

Aus der grammatischen Literatur zur Erlernung der Mandschusprache (z. B. *Ts'ing-wen k'i-meng* 清文啓蒙 und *Tzê-fah kü ih ko* 字法舉一歌) erschen wir folgendes: Das Mandschuformans *-bu* wird in seiner kausativen und passiven Geltung wiedergegeben durch 使人, 叫人 'jemand veranlassen oder lassen' bzw. 被人 'von jemand leiden' = durch jemand. Ist im Mandschu bei der Passivform der Urheber nicht genannt, so wird sie mit einem beigeschriebenen 自然 'von selbst' bezeichnet, was doch wohl auf eine Auffassung als verbum reflexivum, neutrum oder medium deutet: *gurun dasabumbi*

‘Der Staat wird verwaltet’ = 國治, verwaltet sich, läßt sich verwalten’: die Silbe *-bu* im Worte *dasabumbi* trägt die Beischrift 自然字. Bei Nennung des Urhebers heißt es: *niyalma de eiterebumbi* ‘er wird von den Leuten (Anderen) betrogen’ 被人欺哄. Hier ist das Passivzeichen 被 neben die Postposition *de* gesetzt, das verbale formans des Passivs ist unbezeichnet geblieben. Die bloße Form *eiterebuke* ‘er wurde betrogen’, wieder als 自然字 bezeichnet, wird übersetzt = 被欺哄了. Bei *tantabumbi* ‘er wird geschlagen’ hat die Übersetzung einen unpersönlichen Urheber ergänzt 被人打.

Aus den angeführten und aus anderen Beispielen scheint jedenfalls soviel hervorzugehen, daß eine scharfe Passivauffassung im Chinesischen nicht ausgeprägt ist. Nur bei den ausgesprochen transitiven Verben und zwar Begriffen der Schädigung, bei denen wirklich von einem ‘Leiden’ gesprochen werden kann, wie ‘töten, vergiften, verletzen, schlagen, gefangen nehmen, berauben, vertreiben, überholen, schelten, betrügen’, wird in der chinesischen Übersetzung die Leideform besonders wiedergegeben. Nicht aber ist das der Fall bei den weniger starken Transitiven wie ‘regieren, erreichen, machen, ehren, verachten, schenken’. Diese letzteren werden mehr als verba neutra, reflexiva oder media aufgefaßt, was in der grammatischen Bezeichnung 自然 zum Ausdruck kommt. Vgl. unser ‘das Wort schreibt sich’ für ‘wird geschrieben’.

Nach dieser grundsätzlichen Ausführung wenden wir uns der Betrachtung des chinesischen Stoffes selbst zu, nämlich der Konstruktionen der chinesischen Schriftsprache, welche wir als Passiv anzusprechen pflegen. Wir finden da zwei Ausdrucksweisen: a) durch die bloße Wortstellung und b) durch die Verwendung von Hilfswörtern.

a) Bei der bloßen Wortstellung unterscheiden wir 3 Fälle.

1. Das Objekt des transitiven Verbs wird vorausgestellt, also subjektivisch: 法削 ‘das Gesetz wird verletzt’ L 114, 玉不琢 ‘der Edelstein wird nicht geschliffen’ L 31, 功可立 ‘ein Erfolg kann hingestellt (erzielt) werden’ L 140¹. Wenn auch nach der üblichen Lehre ein transitives Verb am Satzschluß als Passiv verstanden wird, so könnte man doch eben so gut eine aktive

¹ L steht für die Übungsstücke meines Lehrgangs.

Konstruktion mit betont vorausgestelltem Objekt annehmen, vgl. etwa in der Umgangssprache *chê-ko tzě (wo) puh jen-têh* 'dieses Zeichen kenne ich nicht', Dieser Erklärung entspricht die Mandschuübersetzung, bei der das grammatische Subjekt gemäß der Mandschu-Wortstellung als Objekt erscheint und das Wort aktivisch: *gung-be mutebuci ombi* 'man kann einen Erfolg hinstellen (erzielen)' statt *gung mutebubuci ombi*. In den Mandschu-Lehrbüchern war, wie wir sahen, unterschieden zwischen 治國 *gurun-be dasambi* 'den Staat regieren' und 國治 *gurun dasabumbi* 'der Staat wird regiert', welcher letzte Satz allerdings nicht als eigentliches Passiv verstanden wird. Schwierigkeiten können zuweilen erwachsen durch Prägnanz und Subjektswechsel. Die Regel, daß ein Verb am Satzende intransitiv oder passiv zu verstehen sei, scheint durch die Möglichkeit der Prägnanz aufgehoben. Es entscheidet da Zusammenhang und literarische Bindung. Der Satz in L 96 網不能止 bedeutet nicht 'das Netz kann nicht stillstehen' noch 'das Netz kann nicht aufgehalten werden'. Er bedeutet 'das Netz kann ihn nicht aufhalten' = 止之. Denn es handelt sich um einen gewaltigen Fisch, der zu groß ist und stark für das Netz. Man könnte hier die Schwierigkeit allenfalls noch umgehen und die Passivkonstruktion unberührt lassen, indem man das Zeichen 網 nicht subjektivisch, sondern adverbial, instrumental übersetzte, entsprechend dem Falle 2: 'mit dem Netze kann (er) nicht aufgehalten werden'.

Das Zeichen 敗 hat in militärischem Sinne die Bedeutung 'Niederlage', also eine an sich passive: 軍敗 'das Heer unterlag, wurde geschlagen'. 秦兵大敗 L 148 'die Truppen von Ts'in wurden schwer geschlagen', in den Verbindungen 敗死, 走 'wurde geschlagen und fiel bzw. floh', 大 走而歸 'wurde schwer geschlagen und kehrte danach heim' ergibt sich die passive Bedeutung schon aus dem Zusammenhang. Eine aktive Geltung kann das Zeichen nur haben, wenn es ein Objekt wirklich bei sich führt: 吳師大敗之 'das Heer von Wu schlug ihn schwer' *Tso-chuan*, Ting-kung 4. Jahr. Eine grammatische Prägnanz 敗 = 敗之, die den Sinn ins Gegenteil verkehren würde, dürfen wir bei diesem Zeichen nicht annehmen. Eine Stelle im *Tzě-chi t'ung-kien kang-muh* XII 中平 1 Jahr IV Monat 擊黃巾 軍敗 kann also nicht etwa heißen 'er griff das Heer der Gelbturbane

an und schlug es' (= 敗之), sondern 'er griff die Gelbturbane an, aber sein Heer wurde geschlagen', mandschu: *hólha be afara de cooha gidabure jakade* . . . Abgesehen davon, daß das Zeichen 軍 nicht für die Scharen der Banditen gelten kann, liegt eben die passive Funktion von 敗 fest. Ebenso steht es mit der Verbindung | 績 'in seiner Unternehmung Mißerfolg haben', nach dem Tso-chuan gebraucht für eine Niederlage mit allgemeiner Flucht 大奔. Der Leittext der eben angeführten Stelle lautet 太守討黃巾敗績 'der Präfekt (趙謙) zog gegen die Gelbturbane, erlitt aber eine vernichtende Niederlage', im mandschu: *dailafi ambula gidabuha*. Das Binom 敗績 liegt eben durch literarische Bindung an die Tso-chuan-Stelle Chuang-kung 10. Jahr, auch in seiner passiven Funktion fest (齊師 | | 'das Heer von Ts'i wurde vernichtend geschlagen', mandschu: *ambarame gidabuha*).

2. Das Subjekt des transitiven Verbs wird als Urheber adverbial, instrumental vorausgestellt. Gabelentz § 355 bringt hierzu zwei Beispiele: 汝身非汝有也 'dein Körper wird nicht von dir gehabt, ist nicht dein eigen' *Lieh-tzè* I, 11^a, und 無憂王建 (diese Stupas sind) 'vom Könige Wu-yu (Açoka) errichtet' *Si-yü-ki*. Hierhin gehört wohl die sehr gebräuchliche Ausdrucksweise der Umgangssprache wie *chê-ko tzè shi wo sieh-tih* 'diese Zeichen sind von mir geschrieben'. Dabei sind die Kopula *shi* und die Partikel *tih* wesentlich, während die Bildung *chê-ko tzè wo puh jen-têh* 'dieses Zeichen kenne ich nicht' einen (einfachen) aktiven Satz mit betont vorausgesetztem Objekt darstellt. Es gehören hierher Wendungen wie 陳子昂建議 'der von Ch'en Tzè-ang gemachte Vorschlag', im Mandschu durch den wohl adverbial zu verstehenden Genitiv ausgedrückt *cen-zè-ang ni gisurehengge*, *Ku-wen yüan-kien* 37, 2: 余之未解者 'was ich nicht verstehe', im Mandschu *mini ulhirakóngge*. Jedoch kommt man bei diesen Beispielen auch mit einer aktiven Erklärung aus.

3. Das Subjekt wird objektivisch nachgestellt, gleichsam als modales (Beziehungs-) Objekt: 化師法 'durch Lehrer und Gesetz umgewandelt, bekehrt werden' Gabel. § 359, 死天命 *abkai hesei bucebuhengge* 'getötet, zu Tode gebracht sein durch des Himmels Willen' Tso-chuan, Ting-kung 4. Jahr, 蔽山 'gedeckt durch den Berg' L 132, 阻兵 'zurückgehalten durch das Militär (die Kriegshandlungen)' L 150, 中流矢 'getroffen

werden von einem verirrten Pfeile' L. 149, 傷父之言 'verletzt werden durch des Vaters Worte' L. 134, 有司傷其志 'der Beamte war getroffen (gerührt) durch seine (dessen edle) Absicht'. In diesen Fällen haben wir ein unzweifelhaftes Passiv und sind vor einer aktiven Übersetzung durch den Sinn geschützt. Man bekehrt nicht den Lehrer, sondern wird vom Lehrer bekehrt; man verdeckt nicht den Berg, hindert nicht das Militär, trifft nicht den Pfeil, sondern umgekehrt. Im zweiten Beispiele muß das intransitive Verb 死 'sterben' transitiv gefaßt werden.

Während die adverbiale Behandlung des Urheberers noch durchaus verständlich ist — vgl. den tibetischen Instrumental *-gyis* beim Subjekt eines transitiven Verbes¹ — erscheint seine Stellung im Objektskasus höchst eigenartig. Die Konstruktion macht durchaus einen selbständigen Eindruck, und es ist wohl nicht zwingend, bei ihr eine Prägnanz der im folgenden unter b 1) besprochenen Ausdrucksweise anzunehmen = 阻於兵, wenn man auch mit einer solchen Erklärung natürlich am einfachsten zum Ziele kommt.

b) Das Passiv kann nun weiter durch Hilfsörter ausgedrückt werden. Wir nennen da zunächst, im Anschluß an die letzten Beispiele:

1. Präpositionale Hilfsörter bei dem objektivisch gestellten Urheber 於, 乎: 國保於民 'der Staat wird geschützt durch das Volk' L. 112, 治於人, mandschu: *niyalma de dasabumbi* 'von den (anderen) Menschen regiert werden' *Mencius*, auch in Verbindung mit der Konstruktion b 2) 制人與見制於人 'die anderen leiten oder von den anderen geleitet werden'. Einen Übergang von einfach lokaler Bedeutung haben wir in dem Satze 產於秦 'aus Ts'in stammen' oder 'von Ts'in hervorgebracht werden'. Hierher möchten wir auch den Satz rechnen 時乎楊老 'gemäß der Zeitströmung beeinflußt werden durch Yang Chu und Lao-tzë, unter der Mode von Yang und Lao-tzë stehen', Wang An-shih's Geleitbrief an Sun Cheng-chi 孫正之.

2. Einen eigentlichen Versuch des passiven Ausdrucks müssen wir in manchen verbalen Hilfsörtern erblicken. Fol-

¹ Die mongolische Hervorhebungspartikel *ber* hinter dem Subjekt, identisch mit dem Instrumentalsuffix, geht vielleicht auf das Tibetische zurück.

gende werden verwandt: 見 bemerken, sehen, 遇 'begegnen, 經 passieren, 叫 rufen, 要 wichtig sein, 食 essen, 受 empfangen 被 bedeckt, behaftet sein, erleiden. Beispiele: 見兔 gehaßt werden L 136, 遇救 gerettet werden L 56, 受侮 beleidigt werden Gab. § 1150, 經雕鏤 eingeschnitten werden (dieses Verb 經 deutet auf eine Zeitdauer und wird verwandt etwa bei einem Verfahren, bei dem die Arbeit durch ein Handwerk oder eine Maschine läuft: 木板經雕鏤而成 'die Druckplatten werden durch Holzschnitt hergestellt'), 食(吃) 打 geschlagen werden, Ab. Rémusat *Gr. chin.* p. 139 (vgl. den Ausdruck der Pidjin-Sprache: *bamboo ch'ao*. 被謗 verleumdet werden *Shi-ki*, 屈原傳).

Die beiden Zeichen 叫 *kiāo*¹ und 要 *yao* seien besonders besprochen. Aus dem Begriff 'rufen' bzw. 'wichtig sein' entwickeln sie die Bedeutungen 'heißen, befehlen', andererseits 'für wichtig halten, wünschen, wollen'¹. Das erste dient in der neueren Sprache als Kausativausdruck *t'a kiao wo k'ü* 'er heißt mich gehen', bei Verschweigung des Urheberers *kiao wo k'ü* 'man heißt mich gehen' = 'ich soll gehen'. Es ist zu einer gebräuchlichen Passivpartikel geworden, einer Präposition vor dem Urheber 叫賊殺了 'er wurde von Räubern erschlagen', also zu demselben Werte wie 被 und wohl auch auf demselben Wege. — Es sei hierzu erwähnt, daß das gleichlautende und in der neueren Sprache auch synonym gewordene Zeichen 教 'lehren, weisen, befehlen', in der Interlinearversion des *Yüan-ch'ao pi-shi*² drei grammatische Funktionen vertreten muß, nämlich vorausgestellt den Imperativ und Kausativ, nachgesetzt den Instrumentalis: *ottuyai* 'du sollst gehen' = *kiao k'ü*; *iregüljü* 'er ließ kommen' = *kiao lai*, *kilyasun-ber* 'mittels eines (Pferde)haares' = *mao kiao*.

Bei dem Worte *yao* haben wir die Gebrauchsentwicklung *wo yao k'ü* 'ich möchte (will) gehen', (*t'a*) *yao wo k'ü* 'er (man) will, daß ich gehe' = 'ich soll, muß gehen', und in demselben Sinn mit Umstellung, also eigentlich passivisch *wo yao k'ü* 'ich soll gehen' oder wie oben 'ich will gehen'.

Einige dieser Wörter erscheinen als volle Verba mit dem

¹ Vgl. Arendt, *Lehrb. d. nordchines. Umgangsspr.* §§ 28, 66, 76.

² *l. c.* S. 57.

Urheber als Objekt und danach abgeschwächt zur Präposition in adverbialer Stellung vor einem passiven Verbum: 受刑 eine Kapitalstrafe erleiden, 經手 durch die Hand gehen, erledigt werden: 經章嘉乎圖克圖譯 (das Schreiben ist auf dem Geschäftswege) von dem Chang-kia Hutuktu übersetzt worden, 被刀 das Schwert erleiden, vom Schwerte getroffen werden, 被酒 den Wein erleiden, vom Weine besiegt, betrunken werden, 被賊 Räuber erleiden, beraubt werden, daneben 被賊殺 von Räubern ermordet werden. Das letzte Verb 被 ist das häufigste von diesen Hilfswörtern und hat sich als allgemein gebräuchliche Passivbezeichnung in Schrift- und Umgangssprache durchgesetzt. Natürlich liegt es nahe, die Ausdrucksweise b 2) als Prägnanz aus dieser Konstruktion abzuleiten: 被殺 = 被人殺, 被之殺. Als einfache Präposition vor dem Urheber des Passivs sei genannt das Zeichen 由 'hervorgehen, von — her', vielleicht auch das Zeichen 因 'Ursache, auf Grund von'.

3. Eine besondere, ebenso häufige wie eigentümliche Passivkonstruktion haben wir schließlich in der: Wendung 爲 a 所 v, wobei a für den Urheber (auctor), v für das verbum transitivum gedacht ist. Die Erklärung, welche ich dieser Konstruktion in dem grammatischen Abriß meines *Lehrgangs* II p. 146 u. 153 gegeben habe¹, ist in den Besprechungen von E. v. Zach und W. Simon beanstandet worden². Der letztere sagt, daß sowohl Ma Kien-chung als auch die anderen Grammatiker dem Zeichen 爲 in dieser Konstruktion den ebenen Ton = *wéi* zuteilten, daß es sich um eine Ausdrucksweise handele 爲 a 所殺 'er ist 爲 [jemand], welchen a tötet' (das wäre also an sich überhaupt eine aktive Konstruktion, nur in passivischer Wiedergabe), daß sich die Auslegung = *wéi* daher schwerlich halten lasse. So einfach ist nun aber die Frage wohl doch nicht gelöst, und ich will im Folgenden die Überlegungen vorbringen, die zu meiner Definition führten. Zunächst weise ich darauf hin, daß von den Grammatikern Prémare die Konstruktion gar nicht erwähnt; Gabelentz § 535 nur Schott's Auffassung (*wéi* = *esse*) anführt, ohne selbst Stellung zu nehmen; daß Williams

¹ *Lehrgang d. Chinesischen Schriftsprache* II. Lpzg., Asia Major 1931.

² *Deutsche Wacht*, Batavia Okt. 1931 u. *Deutsche Lit.-Ztg.* 1931 Heft 45.

in seinem ‚Wörterbuch‘ dem Zeichen 爲 *wéi* die Bedeutung gibt ‘to receive and suffer and thus a sign of the passive’; auch Brandt in seinem *Lehrbuche* die Bedeutung *by* bietet und der chinesische Grammatiker Yang Shu-tah 楊樹達 das Zeichen = 因 setzt. Auf der anderen Seite stehen allerdings die eindeutigen Erklärungen von Schott, Julien, Abel-Rémusat, Bullock, Lamasse und Wieger. (Dieser letzte bringt in seiner *Grammaire phraséologie* Nr. 30 einen Satz 日爲雲所蔽 ‘le soleil est nuages que couvrent’ sowie 飯爲米所煮 ‘la bouillie est bouillie (faite) avec du gruau’, was doch bedeuten soll ‘aus Reis gekocht’, übrigens mit dem ersten Satz gar nicht zusammengehört). Ich füge hinzu, daß auch die chinesischen interpungierten Textausgaben dem Zeichen 爲 in dieser Konstruktion keine Tonbezeichnung zuzuweisen pflegen, demnach sich für die Lesung *wéi* entscheiden.

Der prädikative Teil der Konstruktion 所 *v* ist zweifellos an sich aktivisch. H. C. v. d. Gabelentz begründet die Passivität des Ausdruckes 所聞 mit der Wortstellung: ‘daß wir in | | ein wirkliches Passivum haben, geht aus der Wortstellung hervor; denn da im Chinesischen das Objekt stets nach dem Verbum steht, so ist es unzulässig, hier *quod audio* oder *quod audiunt* zu übersetzen’¹. Demgegenüber ist zu bemerken, daß die Nachstellung des Objekts zwar die Regel, aber doch nicht zwingendes Gesetz ist, daß die Übersetzung ins Mandschu nicht die passivische, sondern die aktivische Form wählt, *donjiha*(ngge), nicht *donjibuha*(ngge), und daß die Entwicklung des Zeichens 所 aus der lokalen Bedeutung | 居 ‘wo er wohnt’, | 至 ‘wohin es reicht’, eine Objektsfunktion anzeigt. Wir erklären also den Satz 信 | 出 als ‘[der Trupp], welchen [Han] Sin ausgesandt hatte’ L 133, im Mandschu: *Han Sin-i unggihe*.

Andrerseits haben wir das Zeichen 爲. Es erscheint a) als Kopula *wéi* in der Bedeutung ‘machen, darstellen, bilden, sein’, mandschu *ombi*: 爾 | 我友 ‘du bist mein Freund’ L 38, | 世子 ‘Thronfolger sein’ L 100, 大江 | 最長 ‘der Yangtse ist der längste’ L 92. Im *Shiki* 82 heißt es 七十餘城皆復 | 齊 ‘die einigen siebenzig Städte wurden alle wieder Ts’i’ (vgl. etwa: das Land wurde wieder deutsch).

¹ I. c. S. 463.

b) Als Präposition *wéi* in der Bedeutung 'für, um — willen':
 | 名 'um des Ruhmes willen' L 95, | 君下 'ich steige für dich (vor dir) ab (vom Wagen)' L 35, | 官傭書 ,er kopierte Schriftstücke für den Beamten' L 141, | 民 'für das Volk', mandschu *irgen-i jalin*.

Es fragt sich nun, mit welcher dieser beiden Bedeutungen und Funktionen wir es in der Konstruktion 爲 a 所 v zu tun haben. Bei der ersten Bedeutung a) hätten wir wie gesagt überhaupt gar keine eigentliche Passivkonstruktion vor uns. Der Satz | 邪說 | | 惑 würde bedeuten: 'er ist, welchen die Irrlehren verwirren' L 79. Wir müßten ein Zeichen 者 ergänzen. Entsprechend bedeutete der Satz | 山 | | 束 '[der Fluß] ist, welchen die Berge einschnüren'. Wir hätten dafür in der Umgangssprache die Wendung 他是 a 所 v, die aber doch mit der Partikel 的 abzuschließen wäre, entsprechend einem 者 der Schriftsprache. Die Auslegung scheint mir daher zweifelhaft. Schließlich könnte ich sie mir allenfalls in der Schilderung denken, nicht aber in der Erzählung, wo sie den Fluß der Rede unterbräche: 爲矢所中 'er war, welchen ein Pfeil traf'. Zwischen dieser Konstruktion und der einfachen Verbindung von 爲 mit einem Nomen | 官 'Beamter sein' bzw. 'für den Beamten' steht nun die Formel 爲 mit einem Verb | 感動 'gerührt sein, gerührt werden' L 150 und 水 | 不流 'das Wasser floß nicht (mehr)' *Hou Han-shu, pen-ki I* (Schlacht bei Kun-yang). Dieser letzte Satz ist in der Mandschuübersetzung des *T'ung-kien kang-muh* wiedergegeben mit *muke eyerakô oho* 'das Wasser wurde nichtfließend', wodurch die Gleichsetzung 爲 = *wéi* (*oho*) bestätigt würde. Jedoch hat die Stelle im Kommentar zum *Tekm* eine Erweiterung erfahren: 水爲之不流 (noch ohne ein Lesezeichen), und der Herausgeber des amtlichen Lehrbuchs v. J. 1909 hat sich, wie die Textwiedergabe in meinem *Lehrgang I* L 140 zeigt, bei der Übernahme dieses Wortlauts ausdrücklich für die Lesung 爲' also die präpositionale Bedeutung *wéi* entschieden: 'das Wasser konnte um ihrer (der Ertrunkenen) willen nicht fließen' = 'wurde durch sie angestaut'. Auch *Yang Shu-tah* erklärt so.

Couvreur's *Wb* gibt unter dem Zeichen 傭 in 'Dienst treten oder nehmen' ein Beispiel 爲治家 | 'il se fit ouvrier gagé au service d'un fondeur', *Hou-Han-shu*. Ein anderes Beispiel

aus demselben Text *lieh-chuan* 17 (鄭均) lautet 身為 | 'er nahm persönlich Dienst . . .', woraus die Vorlage des *Lehrbuchs* L 78 gemacht hat 為人 |. Vergleichen wir damit den Satz in L 141 為官 | 書 'für den Beamten kopierte er (um Entgelt) Schriftstücke (er verdingte sich zum Kopieren)', so möchten wir das vorhergehende Beispiel diesem analog auffassen: 'er verdingte sich für andere, bei anderen' 為 = *wéi-jen*, und das erste als eine Prägnanz davon: *wei yung* = *wéi-chi* (*wéi jen*) *yung*.

Ähnlich ist es jedenfalls bei dem vorgenannten Beispiel 感動. Bedeutet das 'sie stellten Rührung dar = sie waren (*wéi*) gerührt' oder 'sie wurden von (dem Vorgang = *wéi chi*, (為' = 因¹) gerührt'? Ich vergleiche dazu eine Stelle aus dem *Tung-kien kang-muh* 正 XII, wo Ts'ao Ts'ao sagt: 竊為諸君耻之, mandschu *bi dolori geren agu-i jalin girumbi* 'in meinem Herzen schäme ich mich darüber um Euretwillen' = 'ich fühle mich da durch Euch blamiert'. Das Zeichen 為 (= *jalin* 'wegen') ist in dem Text, der im übrigen Lesezeichen bietet, nicht im fallenden Tone deute².

Diese drei Beispiele scheinen zu zeigen, daß hier die sprachliche Auffassung nicht sicher steht, eine Vermischung von *wéi* und *wéi* vorgegangen ist.

Kehren wir jetzt zu der allgemeinen Betrachtung der Passivkonstruktionen zurück, so können wir darauf hinweisen, daß auch die Wendungen 被 *a v* und 為 *a v* konfundiert werden. Wir finden in demselben Textabschnitt 被賊殺 'wurde von Räubern ermordet' neben 為賊殺 und 為族人毆殺 'wurde von einem Sippen-genossen totgeschlagen' neben 被毆殺, woraus hervorgeht, daß die Zeichen 為 und 被 hier grammatisch gleichwertig empfunden werden. Ebenso müssen wir den Satz verstehen: 為風浪擁去 'wurde von Wind und Wellen fortgetrieben'. Das Zeichen 為 ist hier zweifelsohne als regens, d. h. als Präposition *wéi* in der Bedeutung *durch* franz. *par* verstanden worden.

Die gleiche Entsprechung gilt für die weitere Formel: 為 *a* 所 *v* wird neben 被 *a* 所 *v* in denselben Texten gleichbe-

¹ Yang Shu-tah setzt, wie oben erwähnt, 為' = 因.

² Wichtig wäre es, aus der Literatur Beispiele von Verben der Gemütsbewegung zu finden, denen die Ursache mit den Präpositionen 因 oder 為 adverbial vorangestellt ist.

deutend gebraucht. Die letztere, jedenfalls erst eine Analogie, ist unverändert in die Volkssprache übergegangen, wobei in Mittelchina statt *pei* das Wort *pa* gebraucht wird, geschrieben 把. Erwähnt sei schließlich noch die verkürzte Formel 爲所 v: 爲所得 L 138, welche doch nur eine Prägnanz darstellen kann 爲之 'wurde von (ihnen) gefangen'. Vgl. dazu oben.

Meine Schlußfolgerung ist: Wir haben es bei der Formel 爲 a 所 v mit einer 'gemischten Konstruktion' zu tun, vorn passivisch, hinten aktivisch. Solche Erscheinung ist an sich nichts ungewöhnliches. Man denke an die in der neueren Amtssprache häufige Ausdrucksweise, wie im Abdankungsedikt der letzten Dynastie: 由袁世凱以全權組織臨時共和政府 'Yüan Shi-k'ai soll kraft seiner Vollmacht eine provisorische republikanische Regierung organisieren' bzw. 'von Y. Sh.-k. soll organisiert werden'.

Die Konstruktion ist aus mehreren Formeln zusammengefloßen:

a) 爲齊, | 齊有, | 齊所有 'es wurde Ts'i, es wurde zum Besitz von Ts'i, es wurde von Ts'i in Besitz genommen'.

b) 信所出 'welchen Sin ausgesandt hatte', | 信所出 'er war, welchen...' = 'er wurde von Sin ausgesandt'.

c) 爲諸君耻之 'um Sie, meine Herren, schäme ich mich dabei', 水爲之不流, 'das Wasser kam dadurch zum Stehen'.

d) 被賊 'Räuber erleiden, Räubern in die Hände fallen', 被殺 'ermordet werden', 被賊殺 'von Räubern ermordet werden'.

Die Verwendung der Formel in der Literatursprache halte ich für passivisch empfunden, analog der Konstruktion 被 a v, also das Zeichen 爲 als Präposition *wéi*, mindestens in den Fällen, wo eine wirkliche Leideform vorliegt, also bei Begriffen der Schädigung. Die Interpretation als Kopula *wéi* halte ich für schulmäßig. Infolgedessen besagt mir Ma Kien-chung's Auslegung hier nichts. Ebenso wenig die Frage, ob ins Mandschu einmal rein aktiv übersetzt wird 爲不流 *eyerakô oho*, einmal durch ein passives Verb in Aktivform 爲失所中 *sirdan de goiha* oder durch eine ausgesprochene Passivform 如爲所敗 *aikabade gidabuci*.

Natürlich ist damit nichts über die genetische Erklärung der Konstruktion gesagt. Diese zu untersuchen, ihr frühestes Vorkommen, ihre Verwendungsgeschichte, ihre Annäherung und Angleichung an die Konstruktionen a-e, das wäre Aufgabe einer besonderen literargrammatischen Studie, zu der ein Sinologe mit grammatischem Verständnis und großer Belesenheit oder aber ein chinesischer Gelehrter mit guter philologischer Schulung berufen wäre.

DAS KAPITEL 36 DES CHOU-SHU: 克殷 K'OH-YIN „DIE BEWÄLTIGUNG VON YIN“*

Nach Angaben von A. CONRADY

Von B. SCHINDLER

An anderer Stelle, nämlich im II. Teil des „Jubiläumsbandes der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens“, habe ich bereits auf das Verdienst Otto Franke's hingewiesen, das *Chou-shu* als eine der Quellen für die Darstellung des Staates der Choudynastie in seiner großangelegten „Geschichte des chinesischen Reiches“ erschlossen zu haben. Allerdings erst nach der kritischen Bearbeitung des *Jih Chou-shu* 逸周書 durch G. Haloun werden wir in die Lage versetzt werden, Stellung zu den einzelnen Teilen des Textes selbst zu nehmen. Aber schon jetzt kann man behaupten, daß Chavannes in seiner Einschätzung der historischen Partien des *Chou-shu* Unrecht hat, denn gerade die beiden Kapitel (K. 36 克殷 *K'oh-Yin* = *Shi-ki* 4, 3^a ff. *M.H.* I, 233—38 und K. 44 度邑 *Toh-Yih* = *Shi-ki* 5, 3^a *M.H.* I, 240—43), die im *Shi-ki* benutzt worden sind und zwar ohne Namensnennung der Quelle, zeigen bei aller Wörtlichkeit der Übereinstimmungen doch solche Abweichungen, daß eine fälschende Hinübernahme ins *Chou-shu* ausgeschlossen scheint.

In seiner Übersetzung hat übrigens Chavannes die beiden Kapitel identifiziert, die besseren Lesarten aber nie benutzt noch in seiner Einleitung auf diese Quelle des *Shi-ki* überhaupt aufmerksam gemacht. Schon vor mehr als 20 Jahren hatte A. Conrady in seinen Vorlesungen stets darauf hingewiesen, daß ein echtes *Chou-shu* etwa 2—300 Jahre vor dem Katalog der Han erwähnt wird: viz. in einer ganzen Reihe von Zitaten bei Moh Tih, Han Fei, im *Chan-kuoh-ts'eh*, bei Lü Puh-wei,

außerdem noch bei Huai-nan-tze († 133 v. Chr.) und in Chavannes' eigenster Domäne, dem *Shi-ki*, — auch diese älter als jener Katalog Liu Hiang's bzw. Pan Ku's. Von den 71 Kapiteln, die das Chou-shu zur Han-Zeit besessen hat, sind nur noch 45 erhalten, und diese weisen z. T. beträchtliche innere Lücken auf; wobei übrigens kaum anzunehmen ist, daß diese Kunststücke eines raffinierten Fälschers sind.

Was nun das vorliegende Kap. 36 anbetrifft, so ist Franke besonders auf S. 108 seiner „Geschichte“ auf den materiellen Inhalt desselben mit Recht eingegangen. Denn es ist kulturgeschichtlich lehrreich, zeigt es doch den von der späteren chinesischen Geschichtsdarstellung so hochgerühmten Gründer des Hauses Chou in dem etwas anderen und sicherlich wahren Lichte des rohen Barbarenhäuptlings. Ich habe die Conrady'sche Übersetzung aus seinen Vorlesungen zugrunde gelegt, die ganz den unbeholfenen Stil des Textes wiedergibt und die — schon wegen der zahlreichen Varianten — ziemlich von der Chavannes'schen *Shi-ki*-Übersetzung abweicht. Sonst habe ich mich aber in voller Absicht — bis zur kritischen Textausgabe — nur streng an den überlieferten Text selbst gehalten. Nach dem Stil des vorliegenden Textes zu urteilen, scheint es sich um eine (spät-) klassische Kompilation aus älteren und neueren Bestandteilen zu handeln.

ÜBERSETZUNG

Der Chou (Kriegs-)Wagen (waren) 350¹, (sie) wurden geordnet bei Muh-ye. Der Kaiser Sin folgte. Wu-wang ließ den Shang-fu ² und 100 Krieger³ das Heer heranbringen. Als der König mit den „Tiger-Rennern“ und den Schlachtwagen wider das Heer der Shang jagte, da wurde das Heer der Shang gewaltig geschlagen. Sin von Shang floh ins Innere (seines Palastes), bestieg den Söller des Lin-t'ai, verbarg sich (dort) und verbrannte sich selbst mit Feuer. Wu-wang darauf nahm zur Hand das „große Weiße“ (Banner), um die Vasallen heranzuwinken; die Vasallen neigten sich, darauf grüßte er (wieder). Die Menge von Shang und die 100 Geschlechter⁴ warteten alle im Weichbilde, die Schar der (Opfer-) Gäste⁵ kam insgesamt⁶; sie sprachen: „der hohe Himmel hat Heil herabgesandt“⁷, und grüßten zweimal mit Hand und Häuptern. Wu-wang grüßte

zur Antwort, ging zuerst hinein (in den Palast) und nahte dem Sitz des Königs^{7a}. Darauf schoß er ihn mit dreimaliger Pfeilentsendung, und stieg vom Wagen herab und schlug ihn mit dem King-lü (-Schwert)⁸, hieb ihn mit der gelben Axt⁹, enthauptete (ihn) und hing (das Haupt) an das „Große Weiße“. Er nahte dem Sitze der beiden Frauen (des Königs der Shang)¹⁰, da¹¹ hatten sie sich schon¹² erdrosselt¹³. Der König schoß sie ebenfalls mit dreimaliger Pfeilentsendung, dann schlug er sie zur Rechten¹⁴ mit dem King-lü, hieb sie mit dem dunklen Beil, hing (ihre Häupter) an das „Kleine Weiße“.

Danach ging er heraus und legte einen (Versammlungs-) Platz¹⁵ an bei seinem Heere. Zur bestimmten Zeit¹⁶ trugen 100 Krieger die einfachen (weißen) Banner vor dem König her; sein jüngerer Bruder Chên berichtete über die Grüße und Lobeserhebungen, auch ordnete er die Ceremonienwagen. Der Herzog von Chou ergriff das große, der Herzog von Shao das kleine Beil, und sie nahmen den König in die Mitte. T'ai Tien und Huang Yao, beide ergriffen ein King-lü, um dem König zu berichten (?). Der König trat ein und ging zu seinem Thronsitze¹⁷ am Erdaltar, zur Linken der Hauptschar (?); die Scharen der Beamten folgten. Der Häuptling von Mao, Ch'êng, reichte dar das heilige Wasser¹⁸, Wei-shuh kündete den (Opfer-)Brauch¹⁹, Shih, der Herzog von Shao, geleitete die Opfergaben (aus Seide)²⁰, der Feldherr Shang-fu führte den Opferstier, Yin I²¹ verlas (verfaßte ?) die Urkunde²² (und sprach) des Inhalts: „Der Yin letzter Enkel, Shou, ist an Tugend abgeirrt vom Glanze seines ersten Vorfahren Ch'êng-T'ang²³, verachtet hat er und zerstört die Himmels- und Erdgötter²⁴ und nicht geopfert²⁵, stumpfsinnig hat er vergewaltigt der Shang-Städte 100 Geschlechter; klärlich und sichtbarlich ist das wohl vernommen worden vom Shang-ti und dem hohen Himmel“.

Der Herzog von Chou [wohl Schreibfehler für Wu-wang]²⁶ grüßte zweimal mit Hand und Haupt, dann ging er hinaus^{26a}. Er setzte den Königssohn Wu-kêng ein und hieß den Kuan-shuh seinen Helfer sein²⁷; dann hieß er den Herzog von Shao das Gefängnis des Ki-tze²⁸ öffnen, hieß Pih-kung und Wei-shuh²⁹ die Gefangenen aus den 100 Geschlechtern freilassen. Dann hieß er den Nan-kung Huh³⁰ die Schätze der Hirsch-Terrasse und die Hirse von Kü-k'iao^{30a} verteilen³¹; dann hieß er den Nan-kung

Peh-tah und den Astrologen Shih³² die 9 Dreifüße³³ nach San-wu³⁴ überführen. Dann hieß er den Hung Yao dem Pi-kan ein Grabhügel aufschütten³⁵. Dann hieß er den Priester des Ahnentempels und die Gäste des Ahnentempels ihn (die Manen des Pi-kan?) zu speisen und anzuflehen³⁶ im Heere. Dann teilte er (die Belehungsabzeichen, d. h. vollzog Belehnungen) [oder: führte er zurück (das Heer)?]³⁷.

ANMERKUNGEN

1 乘 Numerativ. In dieser Weise kaum vorklassisch.

2 Für 使 尙父 hat das *Shi-ki* | 師 | „Großmeister Shang-fu. Mit letzterem Namen auch im *Shi-king* III, 1, II, 8 = *Ch. Cl.* IV, 436 bezeichnet. Es ist, wie auch Chavannes unter Hinweis auf diese Ode bemerkt, 呂尙, auch 太公望, der spätere erste Fürst von Ts'i, vom Clan K'iang — vielgefeiert in der späteren Literatur, besonders der Poesie.

3 Für 伯未 hat das *Shi-ki* die deutlichere Lesart 百未.

4 商庶 cf. 殷庶 (neben 庶殷): *Shu-king* V, 12. 7.

百姓 „der Adel“ d. h. die Leute, die einen 姓 Clan-Namen haben. So ganz deutlich in *Shu-king* I, 2; V, 16, 9 und *Shi-king* II, 4, VII, 6. *Shi-king* II, 1, VI, 5: 群黎百姓 nicht etwa „the black-haired race in all their surnames“ wie Legge nach Chu Hi übersetzt (im Index dagegen: „all the blackhaired race“), sondern: „alle Schwarzhhaarigen (d. h. das Volk) und die Edlen“.

Genau dieselbe Voranstellung der Menge auch in unserem vorliegenden Falle.

5 賓 *pin*, wohl hier wie in *Shu-king* V, 23, 1: die bei Hofe erscheinenden d. h. zu erscheinen berechtigten Fürsten. Cf. *Shu-king* II, 1, 2; *Shi-king* II, 2, VI, 1—4; II, 3, I, 1—3.

6 僉 *ts'ien* „gemeinsam, einhellig, einmütig“.

7 上天降休 ist eine schmeichlerische Huldigung der Fürsten. Im *Shi-ki* ist sie als eine Verkündigung des Wu-wang frisiert. Merkwürdig ist die Ähnlichkeit mit *Shu-king* V, 3, 9 (Kap. 武成): 陳于商郊俟天休命. Es ist aber unsicher, ob unsere Stelle nach jener umgearbeitet ist.

7a 先入適王所 „er ging zuerst hinein und begab sich zu dem Platz des Königs“. 所 = „Ort, Platz“, bezeichnet in diesen und ähnlichen Verbindungen nicht den dauernden Aufenthaltsort, sondern anscheinend den Ort, wo sich der Betreffende gerade befindet. So finden wir 公所 in *Shi-king* I, 7, IV, 1; 王 | in *Ch'un-tsu* V, 28, 10, 17; V, 28, 16 und im folgenden noch: 二女之所 „der Sitz der beiden Frauen“. Es ist also hier nicht „der königliche Platz, der Königsthron“, sondern der Platz, wo des Königs Leiche lag. Cf. in der Parallelstelle *Shi-ki* 4, 3b: 至紂死所.

Es erhebt sich nun eine textkritische Frage. Die Erzählung ist hier sehr sprunghaft: Wu-wang befindet sich plötzlich in der Hauptstadt der

Shang, ohne daß vorher ein Einzug in diese mitgeteilt worden wäre. Und ebenso hängen auch die vorangehenden Angaben über „die Menge von Shang und die 100 Geschlechter (Edlen)“ einigermaßen in der Luft.

Nun hat das *Shi-ki* (l. c.) hinter dem Gegengruß des Wu-wang an die Fürsten (揖之 resp. 諸侯 (*Shi-ki*) die Worte: 諸侯畢從武王至商國 „die Vasallenfürsten folgten sämtlich (Mann für Mann) dem Wu-wang und kamen zur Shang-Hauptstadt“. (國 hier, wie vorklassisch und klassisch öfters, in seiner ursprünglichen Bedeutung.) Dieser Satz würde sich um so besser in den vorliegenden Text einfügen lassen, als damit auch das 郊 („Weichbild“ einer Stadt) verständlicher würde.

8 輕呂 *king-lü* Name eines Schwertes. Von Hirth, *Chin. Hist.* 66/67 als uraltes türkisches Wort für „Schwert“ erklärt und türkisch *king-rah* „zweischneidiges Schwert“ gesetzt. Sehr pausibel wird diese Hypothese durch das von Hirth aus *Ts'ien Han-shu* 94^b herangezogene *king-lu* (徑路) der Hiung-nu als ein „kostbares Schwert des Hiung-nu“ gemacht. Aber leider ist die Etymologie doch nicht ganz sicher, denn 1. hat 呂 den alten Lautwert *lü* (*klü*), aber ohne explosiven Auslaut, und 2. kommt 閭 *lü* auch in dem (freilich unerklärten) Schwertnamen 辟 | *p'ih* (*phik*)-*lü* bei *Sün-tze* 17, 15^b vor.

Daß 輕呂 nicht der Name eines bestimmten Schwertes, sondern einer Schwertgattung ist, zeigt das Nachfolgende, wo 2 Beamte ein | | in der Hand halten. | | ist also nicht als der „nom propre d'un épée“ (Charannes l. c.) zu bezeichnen. Das *Shi-ki* hat 輕劍, was aber „prement“ nicht heißt: „épée légère“ sondern „Schwert King(-lü)“.

9 黃鉞 *huang-yüeh*. Vgl. *Shu-king* V, 2, 1, wo es als Waffe des Wu-wang in der Schlacht bei Muh-ye genannt ist. Legge, *Ch. Cl.* III, p. 300 nennt es „battle-axe, yellow with gold“. Es handelt sich wahrscheinlich um eine Steinaxt, die mit Goldbronze beschlagen war; denn beim 大武, der ja diesen Sieg des Wu-wang dramatisch-pantomimisch darstellte, wurde das 玉戚 *yüeh-ts'ieh* verwandt, das aber nicht etwa wie die Kommentare und mit ihnen Legge behaupten, eine mit Jade ausgelegte Streitaxt war, sondern wohl eher eine Streitaxt aus Jade.

10 Die 二女 sind nach dem Kommentar die berühmte Ta-ki (妲己) und eine (Lieblings)konkubine (嬖妾 *pi-ts'ieh*).

11 Klassisch könnte 則 dafür eintreten.

12 既 hier deutlich die vollendete Handlung bezeichnend.

13 縊 *yih* „an einem Strick ziehen; erdrosseln“.

14 右擊之 „rechts schlug er sie“. Das sieht zunächst etwas merkwürdig aus. Betrachtet man das Folgende, so sieht man, daß etwas Besonderes gemeint ist. Während er nämlich den König mit dem gelben Beil tötet, benutzt er hier das 玄鉞, d. h. ein Beil in den Farben des *yin*. Folglich bezieht sich das 右 ebenfalls auf das *yin*, und in der Tat ist die rechte Seite die *yin*-Seite.

15 場 *ch'ang*^a muß hier Verbum sein, aber die Bedeutung ist nicht ohne weiteres klar. Der Kommentar meint, offenbar im Anschluß an die *Shi-ki*-Version, es hieße: „er ebnete und richtete ein das 社 (den Erdopfer-Altar)

samt dem Palast der Chou und machte eine Landteilung nach dem *ts'ing*-Prinzip (徹 *ch'eh*) für die Anzusiedelnden. Aber es steht doch sehr dahin, ob das Alles in diesem Worte gesucht werden darf. Schon daß es die Anlage eines 社 bezeichnen sollte, ist unwahrscheinlich, da diese ja — nach *Chou-li* und wohl auch *Tso-chuan* — schon vor der Schlacht zu erfolgen pflegte. Allerdings wird der 社 nachher ausdrücklich erwähnt; aber das beweist doch nicht, daß er jetzt erst errichtet worden sei. Da es sich, wie das Folgende zeigt, um eine große Versammlung mit Heeresparade usw. handelt, so möchte Conrady 場 einfach als Verbum denominativum nehmen: „einen (Versammlungs-)Platz anlegen“.

16 及期 „erreichend die (bestimmte) Zeit“ = „(pünktlich) zur bestimmten Zeit“.

17 入即位 cf. *Shu-king* V, 27, 22: „(die Fürsten) traten ein und begaben sich auf ihre Plätze“. Daneben hat 即位 die Bedeutung „den Thron besteigen“ (d. h. zur Regierung kommen) vgl. *Shu-king* V, 15, 6 und häufig im *Ch'un-*ts'iu** (von der Thronbesteigung). Wegen dieser Mißverständlichkeit hat vielleicht der dem *Shi-ki* zugrunde liegende Text die Änderung: 既入立于 . . . Dies kann man wohl nur für die verschlechternde Emendation eines Herausgebers alter Zeit halten.

18 明水 „das heilige (geheimnisvoll göttliche oder Geister-)Wasser, das auf besondere Art gewonnen wird. Cf. 明火. Desgl. 明器, die Geräte, die ins Grab mitgegeben wurden: „Geistergeräte“. Cf. 明 „Geist“ in 方 |, dem Altar beim feierlichen Opfer nach der Kin-Audienz (Treuschwur des Königs und der Fürsten).

19 傳禮 „verkündete den (Opfer-)Brauch“ [oder 傳 | „lehrte . . . half bei . . .“]. Das *Shi-ki* hat hier vollkommene Abweichung; nach ihm „trug er Tuch und Matte“, was im ganzen Zusammenhang viel besser ist.

20 采 *ts'ai*³ sind hier vermutlich die Seidenstoffe, die beim Opfer dargebracht wurden. Der Kommentar erklärt es durch: er sekundierte (half) beim Seidenstoff-(Opfer)“. Der Kommentar des *Shi-ki* hat 二采幣 „buntes Tuch“ oder besser „Geschenktuch“.

21 尹逸 *Yin I*. Das *Shi-ki* hat | 佚, welcher Name nachher auch im vorliegenden Texte vorkommt (die beiden Zeichen wechseln auch sonst). Ein Beter (祝) 逸 erscheint im *Shu-king* V, 13, 29; 30: 王命作册. 逸祝册. 惟吉周公其後 „Der König befahl ein Edikt zu verfassen; Yih verkündete feierlich (祝) dieses Edikt; und er teilte mit (nur ?), daß Chou-kung zurückbleiben möge“. Ibid. 30: 王命周公後. 作册. 逸吉. 在十有二月 „Daß der König den Chou-kung zurückbleiben hieß, daß er das Edikt machte und daß Yih (es) verkündete, das war im 12. Monat“.

Da dies das Amt des 史 ist (cf. *Tsi-ku-chai*), so wird es mit dem 史佚 nachher identisch sein. Und von diesem (oder doch unter dessen Namen) war in der Zeit des *Tso-chuan* eine Schrift erhalten. Cf. *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 462; 574. 尹 wird von Chavannes hier als Familienname aufgefaßt und kommt in der Tat als solcher schon im *Shi-king* vor (II, 4, VII, 1—3; II, 8, I, 3). Aber es ist immerhin merkwürdig, daß ein 尹氏 sowohl im *Tsi-ku-chai* 4, 27^b wie im *Tso-chuan* *Ch. Cl.* V, 205 [bei der Belehnung

Chung-erh's (cf. die sog. Bushell bowl)] neben oder anstatt des 史 auftritt. Und ebenso ist der 尹氏 von *Shi-king* III, 3, IX, 2 bei einer solchen Lezenshandlung beteiligt. Es ist also nicht ganz sicher, ob Legge hier richtig übersetzt, wenn er es durch „head of the Yin-clan“ wiedergibt und ebenso, ob das hier zutrifft. Mindestens scheint es, daß die Gens Yin das Amt des 史, also vielleicht erblich, innehatte. 尹 ist ja ohnehin ein Amtsname und zwar anscheinend aus Ts'u stammend, wenigstens kommt er dort bei einer außer gewöhnlich großen Zahl von Amtstiteln vor (s. Tschepe, *Histoire du royaume de Tch'ou*).

22 筮曰 „verfaßte (oder verlas) die Urkunde und“ sprach oder „sprach auf Grund der Urkunde“. Das *Shi-ki* hat | 祝曰, was Chavannes übersetzt: „tira les sorts et prononça la prière“. 筮 (al. 册) bedeutet hier natürlich nicht „die Zweige der Wahrsagepflanze“ sondern das Schriftstück resp. dessen Abfassung oder Vorlesung, wie dies auch der Kommentar des *Shi-ki* konstatiert. Die Übersetzung nach der *Shi-ki*-Fassung muß lauten: „verfaßte die Opferurkunde und verkündete (es) feierlich“ oder „auf Grund der Opferurkunde verkündete er feierlich“.

23 德迷 . . . 明 „in seiner Tugend (oder „Betragen“) irrte er ab von dem Glanze (der Weisheit) seines ersten Vorfahren“ oder „am Tugend irrte irrte er ab . . .“.

24 神祇 „die Himmels- und die Erdgötter“. 祇 für 祇.

25 不祀. Der Satz erinnert nach Konstruktion und Inhalt sehr an die Anklage gegen Shou. Vgl. *Shu-king* V, 1 (1) 6: 弗事上帝神祇. 遺厥先宗廟弗祀. Diese Anklageurkunden enthalten, von der ältesten (gegen die Miao (?) oder gegen die Hia) bis zu der des Großvaters Shihuang-ti's gegen Ts'u, denselben stehenden Schatz von Verdächtigungen, sind also schematisch, und so könnte diese Übereinstimmung hier nicht auffallen. Aber sie gilt derselben Gelegenheit, und das legt den Verdacht nahe, daß eine von beiden unecht ist. Jedenfalls scheint die vorliegende ein Bruchstück.

26—27 立. Wer ist Subjekt? Offenbar Wu-wang. Denn nach so gut wie allen sonstigen Angaben setzt er (nicht etwa Chou-kung) den Erben der Shang ein: Vorrede des *Shu-king* § 35, 44; *M. H.* I, 207; IV, 230; *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 750/4, vor allen Dingen aber *Chou-shu* selber: 5 (48) 7a. Desgl. gibt Wu-wang ihm diese Helfer, d. h. Spione, Aufseher, wie sie ja auch genannt werden, bei: *Chou-shu* l. c. Nur *Mêng-tze* II, 2, IX, 2 (3) schreibt letzteres dem Chou-kung zu. Über die Belehnten ist Folgendes zu bemerken:

Nach Wu-wang's Tode verleumdet Kuan-shuh den Chouh-kung, als ob er nach der Krone strebe (vgl. *Shu-king* V, 6, 12, *Shi-ki* = *M. H.* I, 245, IV, 93, 231 u. ö.; *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 750/4), und erhebt sich mit seinen Brüdern oder doch mit Ts'ai-shuh und Wu-kêng gegen die Chou-Dynastie — offenbar ein ernsthafter Aufstand der Yin-Leute, die die junge Dynastie um so mehr bedrohte, als der König (Ch'êng) noch ein Kind war. Notizen darüber finden sich: *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 750/4; *M. H.* I, 207/8, 245; IV, 93, 231 etc.; *Mêng-tze* II, 2, IX, 2 (wo nur Kuan-shuh als Empörer genannt wird). Diese Empörung gab Anlaß zu dem Buche 大吉

(= *Shu-king* V, 7). Wu-kêng und Kuan-shuh werden darauf (von Chou-kung) ergriffen und hingerichtet, vgl. Vorrede des *Shu-king* § 41 (Wu-kêng); *Shu-king* V, 17, 1 (Kuan-shuh), während Ts'ai-shuh eingekerkert und Huoh-shuh zum 庶人 degradiert (also des Adels beraubt) und für 3 Jahre aus den Staatslisten gestrichen wurde = *Shu-king* V, 17, 1. Erst Ts'ai-shuh's Sohn, Chung, wurde von Chou-kung als Reichsverweser im Namen des Königs wieder mit Ts'ai belehnt (= *Shu-king* V, 17). —

Nimmt man den folgenden Satz (立王子 usw.) hinzu, so muß für diesen ein Subjektwechsel angenommen werden: der Urheber der hier erwähnten Regierungshandlungen kann nach Ausweis vor allem des Chou-shu selber nur Wu-wang sein — oder aber, das Chou-shu mußte sich selber widersprechen. Liegt aber ein solcher Subjektwechsel vor, so ist die Erwähnung des Chou-kung unmotiviert und unverständlich, eine durch nichts gerechtfertigte Unterbrechung des logisch fortschreitenden Berichtes, der zuerst die Vernichtungsschlacht gegen die Shang und Wu-wang's persönlicher Anteil daran, sodann das feierliche Opfer mit der Absetzung des Shou (denn dies ist der Sinn der Anklage gegen ihn) und endlich bis zum Schlusse des Kapitels die ersten Regierungsakte des neuen Königs schildert.

Erwägt man ferner, daß ein derartiger Subjektwechsel zwar möglich, aber doch wohl ungewöhnlich und in solchem Zusammenhang jedenfalls irreführend ist, so wird man schon deshalb vermuten dürfen, daß hier eine Textverderbnis vorliege.

Und das wird nun ferner dadurch bestätigt, daß die Worte: 再并 (usw. bis 乃出) die feststehende Formel für den Abschluß einer Belehnung bilden. Vgl. z. B. *Tsi-ku-chai* 4, 28^b (= 5,10^b/11^a) 頌并稽首.受册佩以出.反入覲 und noch deutlicher *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 205/11 (Belehnung des Chung-erh). Chou-kung hätte also ein Leben empfangen, dessen Erwähnung im Texte vermißt wird. Dies alles und noch dazu die Forderung, daß die Übernahme der Königswürde durch Wu-wang, der Übergang der Reichskrone auf ihn, im Text Erwähnung finde, würde es erheischen, daß statt 周公: 王 eingesetzt werde.

Aber eine vielleicht noch bessere Lösung der Frage wird durch das *Shi-ki* nahegelegt. Hier lesen wir (4, 3^b): 於是王再并稽首曰.膺更 (v. l. 受) 大命.革殷.受天明命.武王又再并稽首乃出.封商紂子祿父殷之餘民.云云.

Diese Worte, mit denen sich Wu-wang zum König erklärt, machen einen durchaus altertümlichen und echten Eindruck.

Es wäre also nicht unmöglich, daß diese dem eigentlichen Chou-shu-Texte angehört hätten. Die Verwirrung, die das Einsetzen des 周公 hervorruft, könnte vielleicht durch die irrige Darstellung des Mêng-tze II, 2, IX, 2 (3) entstanden sein, der die Ernennung des Kuan-shuh eben diesem zuschreibt und damit wohl einzig dasteht in der älteren Literatur. Würde sich dies wahrscheinlich machen lassen, so hätten wir damit möglicherweise auch einen terminus a quo für die Entstehung dieser Lesart — der freilich für die Altersbestimmung des Kapitels und Buches nichts Sicheres ergeben würde.

Übrigens möchte man auch aus der Verwendung des Namens 武康

st. 祿父 auf eine spätere Abfassung bzw. Bearbeitung dieser Sätze schließen, denn 武康 sieht ganz wie ein posthumer- oder doch Herrschernamen der Shang aus, auch wenn die Scholiasten (s. Chav. *M. H.* I, 207 Anm. 4) ihn als „persönlichen Namen“ betrachten wollen.

28 箕子 Ki-tze, so genannt nach dem Orte Ki in Shansi, Bezirk Yü-shê (榆社) —, der angebliche Begründer des Königreichs Korea. Da diese Ansicht so verbreitet und eingewurzelt ist, so verlohnt es sich wohl, einen Blick auf die ältesten Nachrichten über ihn zu werfen. Ganz dürftig sind die Angaben der vorklassischen Literatur über ihn. Während ihn das Chou-shu (sofern es z.T. vorklassisch ist) nur an dieser Stelle erwähnt, weiß das *Shu-king* bloß V, 3, 19 von seiner Befreiung aus der Gefangenschaft und V, 4, 1 ff. davon zu berichten, daß er Wu-wang auf dessen Befragen den „Großen Plan“ mitgeteilt habe.

Etwas mehr Fleisch und Blut erhält dieses schattenhafte Bild durch die klassischen Angaben. Zwar daß ihn *Mêng-tze* II, 1, 1, 8 einen „Weisen“ nennt, will nichts besagen (ebenso wenig, wie es nebenbei sicher ist, ob das dort gebrauchte 王子 „Königssohn“, das Legge durch „their Royal Highnesses“ wiedergibt, auf ihn mitzubeziehen ist. Dafür aber lesen wir im *Lun-yü* (XVIII, 1, bei Legge *Ch. Cl.* III, 1, 274 verdruckt XXIII, 1), daß er „ihm (d. h. dem Shou, nicht dem Wu-wang, wie Legge irrig behauptet) den Sklaven gemacht“ habe (箕子爲之奴) und im *T'ien-wen* (Str. 76), „er habe sich wahnsinnig gestellt“: 箕子詳狂 [cf. *Chuang-tze* 9 (26) 1^a (= *S.B.E.* 40, 131) und *Shi-tze* (nach dem Kommentar zu *Chuang-tze* 3 (6) 3^b: „Ki-tze lackierte seinen Körper und spielte ein Gespenst (漆身爲厲), ließ die Hände herabhängen und tat verrückt“ — welche Nachrichten das *Shi-ki* (38, 1^b = *M. H.* IV, 217) zu der Erzählung ergänzt, Ki-tze habe den Shou wegen seines Aufwandes getadelt und, als er gar nicht angehört wurde, sein Haar wild um den Kopf hängen lassen, sich verrückt gestellt und sei ein Sklave geworden, der aber in der Verborgenheit seiner Trauer durch ein Lied zur Laute Ausdruck gegeben habe. Und dasselbe *Shi-ki* berichtet dann (38, 3^a), wie es bei einem späteren Besuche der alten Shang-Hauptstadt, die ganz zerfallen und von der Wildnis überwuchert war, seine Tränen, als weibisch unterdrückte und ein (wörtlich zitiertes) Klageliedchen sang (das übrigens in seinem Schlusse nicht an die 10. Ode von Cheng“ anklingt, wie Chavannes *M. H.* IV, 231, 1 behauptet, sondern an die 12. viz. *Shi-king* I, 7, XII, 1).

Dies alles wird wohl auf alten Überlieferungen beruhen, — wie denn schon die erste *Shu-king*-Stelle (V, 3, 9) unzweifelhaft darauf hinweist, daß Nachrichten über Ki-tze — die Vorgeschichte seiner Einkerkering — verloren gegangen sind. Doch könnte die Angabe über sein „den wilden Mann spielen“ auf einem einfachen Mißverständnis im *Shu-king* IV, 11, 3 beruhen (微子曰 . . . 我其發出狂 . . . „wir lassen Wahnsinn aus“ (= „wir handeln wie Irrsinnige“). Und so mag denn die Notiz des *Shi-ki* (38, 2^b/3^a = *M. H.* IV, 230), die die älteste Angabe über seine Beziehungen zu dem sog. Korea ist: 武王乃封箕子於朝鮮而不臣也 („ . . . in Ch'ao-sien und behandelte ihn nicht als Untertan“) — schließlich auf einer solchen

Überlieferung beruhen. Aber es erscheint doch höchst zweifelhaft, ob mit Ch'ao-sien Korea gemeint ist. Denn soweit wir wissen, wurde dieses Ch'ao-sien zum ersten Male von Shi-huang-ti erobert (wie vielleicht auch aus *M. H. II*, 135 hervorgeht), und erst die Han hatten nähere Beziehungen dazu (cf. *Shi-ki* 115, wo übrigens mit keinem Worte von Ki-tze die Rede ist). Es wäre durchaus denkbar, daß der Name Ch'ao-sien einer viel näher an dem China der ersten Chou gelegenen Lokalität zukam und erst durch Kolonisation weiter in den Nordosten getragen wurde. Und außerdem kann diese Überlieferung zwar echt und alt sein, sie braucht es aber nicht, ebenso wenig wie die Auswanderung des T'ai-peh quer durch ganz China hindurch nach Wu. Ein abschließendes Urteil kann über diese Frage noch nicht gefällt werden. Jedenfalls wird die in fast allen einschlägigen Nachschlagewerken (Couvreur, Mayers, Legge usw.) zu findende Angabe, er sei nach Korea geflohen oder ausgewandert, um nicht der neuen Dynastie dienen zu müssen, durch keine der alten Quellen bestätigt.

Noch weniger wert, weil reine Hypothese, ist die Behauptung einiger Shu-king-Interpreten, daß Ki-tze mit dem einen der beiden „Lehrer“ des Wei-tze K'i (*Shu-king* IV, 11) identisch sei, welcher erklärt, auf seinem Posten ausharren und nicht die Flucht ergreifen zu wollen.

29 衛叔. Der hier genannte Häuptling kommt im Shu-king ebenso wenig vor wie Pih-kung.

30 南宮忽 Nan-kung Huh. Nan-kung ist ein (noch jetzt bestehender) zweisilbiger Familienname (ein 複姓 *fuh-sing*) — zu deutsch etwa „Südhof“ —, der im Shu-king zweimal erscheint: mit 卩括 Nan-kung K'uoh, einem Ratgeber Wên-wang's (*Shu-king* V, 16, 12) und 卩毛 Nan-kung Mao (*Shu-king* V, 22, 11), der hier beim Tode Ch'êng-wang's amtiert und also wohl nicht identisch mit jenem, sondern vielleicht sein Nachkomme ist.

Den ersteren Namen (Nan-kung K'uoh) setzt *Shi-ki* (4, 3^b) auch hier und im folgenden Satze ein, wo das *Chou-shu* 卩百達 Nan-kung Peh-tah hat, und der *Chou-shu*-Kommentar identifiziert (wohl daraufhin). 忽 frischweg mit 括 *K'uoh*. Das wäre ja vielleicht möglich, da *kuot* und *kuat* eine gewisse Lautähnlichkeit haben. Und Nan-kung Peh-tah, über den sich der Kommentar ausschweigt, ist vermutlich ein anderer Würdenträger aus diesem Geschlecht; denn sonst müßte Peh-tah sein 字 sein, und es ist sehr fraglich, ob die spätere Mehrnamigkeit schon unter den ältesten Chou geherrscht hat.

Nach Chavannes (*M. H. I*, 237, Anm. 5) soll das *Kuoh-yü* den K'uoh (des *Shi-ki*) 紹 T'ao nennen; aber die Angabe ist unkontrollierbar, weil Chavannes die Stelle nicht genau angegeben hat.

30 巨橋 Kū-k'iao wörtl. „Großenbrück“ soll in Chih-li, Bez. K'üh-chou (曲周) gelegen haben, während 鹿臺 Lu-t'ai „Hirschterrasse“ (angebl. 3 li im Umkreis und 1000' hoch, wie Chavannes *M. H. I*, 200, Anm. 2 nach *T'ung-kiên-tsi-lan* mitteilt), das doch sicherlich nach vorliegender Stelle nicht allzuweit von Kū-k'iao gelegen war, bei Wei-hui-fu, Honan, gesucht wird.

Die Schätze und Vorräte dort werden auch *MH* I, 200 erwähnt; im *Shu-king* a. a. O. erfahren wir nur von ihrer Austeilung. Ob gerade auch das Getreide von Shou aus Habgier und Niedertracht gesammelt worden war (wenn die ganze Geschichte überhaupt historisch ist), oder nicht vielleicht zu künftiger Unterstützung bei Hungersnöten, das steht dahin. Jedoch sind große Speicher zu letzterem Zweck schon aus dem Chou-li bekannt.

31 振 *chên*, eine ziemlich unbefriedigende Lesart (| „bergen, erschüttern; zurückführen; unterstützen, helfen“, dies aber mit menschlichem Objekt). Man müßte es gerade als „untersützend in Bewegung setzen“ nehmen. Viel ansprechender ist die Lesung des *Shu-king* (V, 6, 9) und *Shi-ki*, die sonst hier wörtlich mit *Chou-shu* übereinstimmen: 散 „austeilen, verteilen“ und vor dem 2. Objekt das hier synonyme 發.

32 史佚 *shi Yih*. Im *Shu-king* V, 13, 29, 30) (s. o.) als Verkündiger und vielleicht Verfertiger einer Urkunde, und *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 462, 574 als Autor eines Werkes genannt, aus dem dort Stellen zitiert werden. Dasselbe ist auch noch *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 354/5 und 315/21 der Fall, sowie *Kuoh-yü* 3, 14^b. Im *Chou-shu* 4 (40) 10^a scheint „der Priester-Astrolog Yih“ als „Schreiber“ verwendet zu sein. Endlich soll er nach *Li-ki* 4 (7) 23^a der Urheber einer besonderen Bestattungsart für Minderjährige — nämlich in einem umhüllten Sarge, statt in dem sonst gebrauchten Backsteingrabe (wie Legge *SBE* 27, 340 und 125 = *Li-ki* 2, 6^a ff. meint) — gewesen zu sein.

33 九鼎 „die neun Dreifüße“. Dies ist die älteste Stelle, wo dieses Palladium der chinesischen Könige erwähnt wird, sonst im *Chou-shu* noch 4 (40) 9^a (殷王鼎), während das *Shu-king* gänzlich davon schweigt. Dafür berichtet ausführlicher das *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 292/3 ungefähr das Folgende: Yü ließ die 9 Dreifüße mit den Darstellungen aller schädlichen Wesen und Geister wie überhaupt der Gegenstände (d. h. bemerkenswerter Gegenstände (Geschöpfe?)) der 9 Provinzen gießen, damit die Leute nun geschützt gegen sie seien. Von den Hia gingen sie auf die Shang über, dann auf die Chou (遷於周), von denen sie Ch'eng-wang in Kiah-juh (郊廓) (= Loh-yang) aufstellen ließ. Je nach der Tugend der Dynastie änderten sie ihr Gewicht: war jene groß, so waren sie schwer, und umgekehrt. Sodann wird *Tso-chuan* = *Ch. Cl.* V, 38/40 noch gemeldet, daß sie Wu-wang nach Unterwerfung der Shang in Loh-yang aufstellte, gegen den Willen seiner redlichen Berater. In späterer Zeit (z. B. nach *Kuoh-yü* usw.) werden sie dann noch außerordentlich oft erwähnt. Vgl. z. B. auch *Shi-ki* 32, 1^b (= *MH* IV, 38/9) in einem Passus, der stark an die *Chou-shu*-Erzählung anklängt: (武王) 遷九鼎.

34 三巫 *san wu* „die drei Zauberinnen“, nach dem Kommentar: 地名. Nach dem *PWYF* auch ein Bergname, anscheinend in Südchina (湖). Diese Angabe stimmt mit der des *Shi-ki* (Loh-yang) nicht überein.

35 封 *fêng*, hier in der ursprünglichen Bedeutung „einen Hügel errichten“ (nicht wie der Kommentar meint „seinen Samen vermehren“ d. h. den Hügel erhöhen).

比干 *Pi-kan*, ein seines Schicksals wegen in der klassischen Zeit (z. B. besonders von K'ü Yüan) vielbeklagter Mann. Er war ein Verwandter

(nach *Mêng-tze* VI, 1, VI, 3 der Oheim) des letzten Shang-Königs und hatte den Mut, ihm wegen seines Lebenswandels Vorwürfe zu machen (*Lun-yü* XVIII, 1: | | 諫之而死; cf. *Shi-ki* 3, 3^b = *MHI*, 206), während es Wei-tze K'i vorzog zu fliehen und Ki-tze, Narrheit zu simulieren. Shou geriet in Zorn und rief: „Ich habe gehört, das Herz eines Weisen habe 7 Öffnungen und ließ ihn „zerschneiden“ — um sein Herz anzusehen“ (*Shi-ki* 3, 3^b = *MHI*, 206 und 38 = *MHIV*, 217/18).

Daß er der „junge Hofminister“ von *Shu-king* IV, 11 gewesen sei (und Ki-tze der „ältere“), wie Legge *Ch. Cl.* III, 2, 279 auf Grund der chinesischen Tradition erwähnt, das wird wenigstens durch diese Shi-ki-Stelle direkt widerlegt; denn sie erzählt, daß diese beiden Männer unter Mitnahme der Opfergeräte und Musikinstrumente der Shang zu den Chou geflohen seien.

Die Worte 封比干之墓 finden sich wörtlich im *Shu-king* und im *Shi-ki* (4,3^b; 32, 1^b).

36 Zunächst wird man wohl auf Grund des *Shi-ki* 祀 *sze* in 祝 *chuh* emendieren dürfen, was auch der Schriftform nach keine Bedenken hat.

Dabei sind übrigens die 宗賓 immer noch verdächtig; das *PWYF* kennt den Ausdruck nicht; er ist wohl ein *ἁπαξ λεγόμενον*. Im *Shi-ki* steht nichts dergleichen (: 命宗祝享祠于軍).

禱 *tao* „beten zu (anflehen)“, nicht „beten für jem.“. Die letztere Bedeutung hat es überhaupt wohl nur selten. *Lun-yü* VII, 34 (als Confuzius krank war, bat Tze-lu für ihn beten (oder: beten lassen?) zu dürfen. Confuzius antwortet (sehr bezeichnend): 有諸 „geht das?“ („kommt das vor?“) und Tze-lu berichtet, daß in den Eulogien (die für den Toten geschrieben und verlesen wurden) eine Stelle dieses Inhalts vorkommt (有之. 誄曰. | 爾于上下神祇... „ich habe für Dich zu den Göttern des Himmels und der Erde gebetet“). Worauf Confuzius dann | *tao* wieder im Sinne des „betens zu“ gebraucht.

Sonst wird | in der Bedeutung „beten zu, anflehen“ öfters im *Shi-king*, *Tso-chuan*, *Chou-li* usw. gebraucht. Hier ist wohl gemeint, daß man zu den Manen Pi-kan's betete, und zwar 于軍 d. h. an dem Altar der Erde, den der König hatte errichten lassen — was immerhin ganz ungewöhnlich und merkwürdig ist.

37 乃班 „dann teilte er (nämlich die Belehnungsabzeichen)“. Cf. *Shu-king* II, 1, 7. Conrady ist geneigt, es so aufzufassen, weil im *Shu-king* V, 3, 10 in unmittelbarem Anschluß an die hier wie dort erwähnten Handlungen der Fürsorge oder Pietät die Angabe folgt: 列爵 (惟五, — NB. einer der Beweise, daß erst die Chou die 5. Adelsränge eingeführt haben —), und auch im *Shi-ki* 32, 32 und besonders 4, 3^b die Belehnungen daran angeschlossen sind. Aber andererseits heißt 班 auch „wegführen“ (| 師 „führte sein Heer zurück“: *Shu-king* II, 2, 21), und diese Auffassung würde mit *Shi-ki* 4, 3^b stimmen, wo es unmittelbar nach diesem Opfer heißt: 乃罷兵 „dann ließ er die Waffen aufhören“ (beendete die Waffen, d. h. den Feldzug). Der Kommentar dagegen geht zweifellos zu weit mit seiner Erklärung: „kehrte nach der Hauptstadt Hao zurück“).

ÜBER DAS BRAHMAJĀLASŪTRA

I. TEIL

DER TIBETISCHE TEXT

Von FRIEDRICH WELLER

Die nachfolgende Arbeit über das Brahmajālasūtra habe ich zu dem Ende unternommen, meine Ausführungen in der Asia Major V, 149 ff. über die Überlieferung des älteren buddhistischen Schrifttums an einem Texte nachzuprüfen. Die Abhandlung ist so angelegt, daß auf die Bearbeitung des tibetischen Textes diejenige des chinesischen Textes folgen soll, erst dann wird ja die vergleichende Behandlung der verschiedenen Textformen des Brahmajālasūtra möglich.

Lege ich in diesem ersten Teile der Arbeit zunächst die tibetische Fassung des Werkes zusammen mit der mongolischen Übersetzung des tibetischen Brahmajālasūtra vor, so habe ich zunächst von den Quellen zu berichten, auf denen meine Arbeit beruht.

Für den tibetischen Text nun benutzte ich die folgenden Originalschriften:

1. Hs. = handschriftlicher Kanjur der Staatsbibliothek Berlin, verzeichnet auf S. 69, Spalte b des Beckhschen Katalogs unter Nr. 6, mdo 32.
2. Hs. Br. M. = handschriftlicher Kanjur des Britischen Museums, mdo 6, fol. 202—221. Den Nachweis dieses Textes verdanke ich Herrn Dr. Barnett, der mir auch mitteilte, daß der in Frage kommende Band des gedruckten Kanjur, welcher im Britischen Museum vorhanden ist, leider fehlt. Gearbeitet habe ich mit einem photographischen Abzug.
3. Dr. = gedruckter Kanjur. Benutzt wurde eines der Exemplare der India Office Library. Der Text findet sich mdo 30, fol. 108a Zeile 5 ff.

Für den mongolischen Text stehen zwei Quellenwerke zu Gebote.

1. Dr. = gedruckter mongolischer Kanjur der Bibliothèque Nationale zu Paris, Abt. Eldeb, Band 33, fol. 100 a ff. Bearbeitet wurde mit einem photographischen Abzug.
2. Hs. = handschriftlicher mongolischer Kanjur der Universitätsbibliothek Leningrad, Abt. Eldeb, Band 31, fol. 23 b ff. Dafür, mir diesen Text nachgewiesen zu haben, bin ich Herrn Prof. Vladimirtsov zu Danke verbunden. Ich konnte ihn leider nicht benutzen.

Es wird sich empfehlen, die Betrachtung mit dem tibetischen Texte zu beginnen, weil der mongolische Text bei einer Untersuchung, welche einen Einblick in die Art der Überlieferung indischer Texte gewinnen will, seiner ganzen Art nach nur die Rolle spielen kann, den tibetischen Text zu sichern, soweit das möglich ist. Ist es doch ein ganz unmögliches Unterfangen, so etwas wie eine kritische Ausgabe des tibetischen Textes herzustellen. Auch der Versuch, dies zu tun, muß notgedrungen scheitern. Die Geschichte des Kanjur ist bislang unbekannt, die Geschichte der Schreibgewohnheiten, der grammatischen Schulen ist unbekannt, der größte Hemmschuh aber ist es, daß das meiste Überlieferungsgut einfach unzugänglich ist. Mit der Kenntnis, daß die Ordnung der Texte in verschiedenen Kanjursammlungen verschieden ist, ist nur wenig gewonnen. So wird die mongolische Übersetzung des tibetischen Textes auf absehbare Zeiten besonders dann an Bedeutung gewinnen, wenn die tibetische Fassung eines Textes ein anderes Wort in der indischen Vorlage voraussetzt, als es die Pāli-Quelle ausweist. Wird in einem solchen Falle die Lesung des tibetischen Textes nämlich durch den handschriftlichen und durch den gedruckten mongolischen Kanjur bestätigt, so dürfen wir mit hinreichender Sicherheit die tibetische Lesart als ursprünglich für die tibetische Übersetzung unterstellen. Damit ist bei der Treue und Genauigkeit der tibetischen Übersetzung ohne weiteres auch dies gesichert, daß in der indischen Vorlage des tibetischen Übersetzers eine vom Pāli-Texte tatsächlich abweichende Lesart vorhanden war, und es darf mit Vertrauen auf den Befund der Texte die Frage angeschnitten werden, wie die Abweichung in

der Lesart zwischen Pāli-Text und der indischen Vorlage des tibetischen Übersetzters zu erklären ist.

Doch bevor ich an einem Einzelbeispiele diese allgemeinen Erörterungen veranschauliche, möchte ich darauf hinweisen, daß die indische Quelle unseres Textes in Sanskrit abgefaßt war. Das erhellt aus der Form, in der der indische Werktitel angegeben wird, nämlich Brahmajālasūtra. Da die Tibeter in derlei Übersetzungen den Titel der Vorlage immer in der Originalsprache angeben, ist der Werktitel zureichender Beweis für die Sprache des übersetzten Werkes, man darf dann auch die Form des Namens Goutama unbeschadet dessen, daß der Diphthong verschieden geschrieben wird, dahin auswerten, daß in der indischen Vorlage ein Gautama gestanden hat. Damit ist eine weitere Sicherung dafür gegeben, daß die indische Quelle in Sanskrit abgefaßt war.

Greifen wir nach dieser Zwischenbemerkung darauf zurück, ein Einzelbeispiel abweichender Lesung zwischen tibetischem und Pāli-Text zu betrachten, so scheint mir die Stelle die interessanteste in unserem Texte zu sein, welche der Pāli-Stelle I, 2, 3, entspricht. Ich führe in der nachfolgenden Übersicht zunächst den Textbefund auf.

Pāli	Tibetisch (§ 62)	Chinesisch (S. 90, b)
<p><i>aham asmi Brahmā Mahābrahmā abhi- bhū anabhihkhūto aññadatthudasovasa- vattī issaro kattā nimmātā seṭṭho sañ- jitā vasī piṭā bhūta- bhavyānam. Mayā ime sattā nimmitā.</i> (Die angeführten Lesarten sind hier wie XI 80 belanglos.)</p>	<p>... sems can di dag dir bdag dan skal ba mñam par skyes pa las na, sems can de dag ni bdag gis sprul to. bdag sems can di dag dan, dnos po rnams kyi p'ar gyur pa ste, dban p'yug go. byed pa poo. byin pa poo. byin byed do.</p>	<p>我於此處是梵大梵。 我自然有。無能造我 者。我盡知諸義典 千世界。於中自在最 爲尊貴。能爲變化。微 妙第一。爲衆生父。我 獨先有。餘衆生後來。 後來衆生我所化成。 Im 堅固經 (S. 102^b) steht 今有大梵天王 無能勝者統千世界。 富貴尊豪最得自在。 能造化物是衆生父 母。(mit Variante an zweiter Stelle: 能造萬物。)</p>

Wenn auch die beiden chinesischen Fassungen nicht so wortgetreu übereinstimmen, wie das für das Kevattha- und das Brahmajālasutta des Pāli-Textes der Fall ist, so ergibt sich aus der chinesischen Wortgebung doch, daß in der indischen Vorlage an beiden Stellen etwas wie *setṭho* gestanden hat. Anders liegen die Dinge aber für den tibetischen Text, denn da wird ein sanskritisches *sraṣṭā sarjitā* statt des Pāli *setṭho sañjitā* vorausgesetzt. Das Sanskrit als Sprache für die heiligen Texte der Buddhisten ist damit sicher als sekundär erwiesen, die Lesart *sraṣṭā* sicher Widerspiel eines älteren prakritischen *saṭṭhā*, und durch Übersetzung aus der prakritischen in die sanskritische Sprache gewonnen. Denn die abweichenden Lesarten *sraṣṭā* und *setṭho* lassen sich nur so in einen überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang bringen, daß ein prakritisches *saṭṭhā* neben dem *setṭho* eines anderen Überlieferungszweigs des Textes gestanden hat.

Aus diesem Sachverhalt dürfen wir die Schlußfolgerung ziehen, daß die Sanskritfassung des Brahmajālasūtra eine Übersetzung aus einer Prakrit-Quelle ist. Da die tibetische Quelle ausreichend gesichert ist, dürfen wir auch die Schlußfolgerung als verläßlich ansehen.

Wir erhalten aber aus unserer Betrachtung auch das weitere sichere Ergebnis, daß bereits in der volkssprachlichen Überlieferung des Brahmajālasūtra Spaltungen in der Überlieferung des Textes eingetreten waren, denn daß die beiden Formen *saṭṭhā* und *setṭho* sich letzten Endes aus einem gemeinsamen Etwas ableiten, kann keinem ernststen Zweifel unterliegen.

Es erscheint mir nun ganz undenkbar, daß ein indisches Ohr das eine Wort bei mündlicher Überlieferung in das andere verhört habe, die bewußte Absicht, die Wortgebung zu ändern, glaube ich nicht unterstellen zu dürfen — keiner meiner Mitarbeiter wird dies tun, solange der bombensichere Beweis nicht für jeden Einzelfall erbracht ist. Eine Erklärung dafür zu finden, wie die Wortgebung sich in *saṭṭhā* und *setṭho* spalten konnte, bleibt dann nur der eine Weg übrig, daß nämlich das ursprünglich vorhandene, schriftlich aufgezeichnete Wort vom einen Benutzer der Handschrift falsch gelesen, die vorhandenen Schriftzüge falsch ausgedeutet wurden. Bei dieser Erklärung der Dinge sind alle Schwierigkeiten behoben.

So erhalten wir hiermit aus der tibetischen Überlieferung des Brahmajālasūtra mittelbar auch das eine Ergebnis, daß das Wort Buddhas auch in prakritischem Gewande schriftlich vorlag, ein Ergebnis, daß sich uns schon bei der Betrachtung des chinesischen Pāṭikasuttanta in der Asia Major V, 111 und 154 herausstellte, insofern die chinesische Übersetzung dieses Textes ganz sicher auf Handschriften beruht.

Da ich hier die Aufarbeitung der chinesischen Fassung des Brahmajālasūtra — ich bitte diese Namensform der Einfachheit halber zum Zwecke rascher Verständigung einmal hinzunehmen — nicht vorlege, kann und darf ich mich auf Einzelheiten der Textvergleiche nicht einlassen, soweit nicht auch dem reinen Indologen die sofortige Nachprüfung möglich ist. Doch möchte ich hier innerhalb dieser Beschränkung auf einige Dinge im Pāli-Texte aufmerksam machen, die mir angetan zu sein scheinen, eine Erklärung zu erheischen und die Angaben der Tradition über die mündliche Weitergabe des Textes jedenfalls für die vorliegende Pāli-Form des Brahmajālasutta zweifelhaft erscheinen zu lassen. Soweit nichts anderes angegeben ist, beziehen sich die Verweise auf die Ausgabe der Pali Text Society.

An solcherart Merkwürdigkeiten finden sich zunächst eine Anzahl grammatisch oder syntaktisch auffälliger Dinge vor. so steht I, 1, 26 dreimal der Nominativ *-pañham* (Ausgabe Tschulalongkorns S. 14 Z. 1 von unten ebenso, die neue siamesische Ausgabe ist mir nicht zugänglich, ceylonische Ausgabe, Buddhist Pali Texts, ed. under the directions of W. A. de Silva, Colombo, A. B. 2447, S. 21, Z. 12). *praśna* ist mit seinen sprachlichen Gegenständen im Pāli und Prakrit aber männlichen Geschlechts. Das Pāiasaddamahāṇṇavo verzeichnet zwar noch *pañhā*, aber kein Neutrum. Ich will aber auf diese Stelle keinen Nachdruck legen, weil alle diese Abschnitte, welche mit: *yathā va pañhe . . . bhuñjitvā* beginnen, verdächtig sind, alte kommentarielle Auslegungen des vorausgehenden Textes darzustellen, die im Laufe der Zeit in den Text gerutscht sind. Auch Franke scheint bei seiner Übersetzung an etwas dergleichen gedacht zu haben, wie aus Anm. 4 auf S. 7 seiner Übersetzung zu ersehen ist. Im tibetischen Texte ist hier auf § 20 zu verweisen. Diese Stelle bleibt deshalb, wenigstens zunächst, besser

außer Betracht. Das trifft auch für die interessante Stelle zu, auf die ich Asia Major V, 156 hingewiesen habe, hier enträt der Text der philologischen Zuverlässigkeit.

Mehrfach eindeutig überliefert ist die Wendung: *ime ditṭhiṭṭhānā evaṃgahitā evaṃparāmatṭhā evaṃgatikā bhavissanti evamabbhisamparāyā ti*. (Z. B. 1, 36, Tschulalongkorns Ausgabe S. 28, Z. 17; neue siamesische Ausgabe ist mir nicht zugänglich, ceylonische Ausgabe I, S. 32, Z. 8ff. mit belangloser Variante). *ṭhāna* ist sonst neutralen Geschlechtes, sodaß die maskuline Pluralform des Pronomens auffällig bleibt. Ganz sonderbar aber ist vollends die Stelle 3, 74: *Konāmo ayaṃ . . . dhammapariyāyo . . . ?* (Ebenso Ausgabe Tschulalongkorns S. 58, Z. 6; neue siamesische Ausgabe ist nicht zugänglich; ceylon. Ausgabe I, S. 87, Z. 2). *Konāmo*¹ kann nur Bahuvrihi sein, „welche Namen habend ist . . . dieser Abschnitt der Lehre?“ Dann sollte aber der Stamm des Pronomens stehen, nicht der Nom. sg. masc. Soweit nach den mir zugänglichen Textausgaben ein Urteil überhaupt möglich ist, gehen diese Erscheinungen durch die gesamte Pāli-Überlieferung des Brahmajālasutta durch, sie müssen ihr dann von Haus aus eigentümlich sein.

Hat nun der Mönch, von dem die mündliche Überlieferung des Pāli-Textes ausging — der Tradition zufolge Ānanda — Pāli nur mit syntaktischen und grammatischen Fehlern zu sprechen verstanden und haben die folgenden Mönche, welche die mündliche Überlieferung weiter pflegten, diese persönlichen Mängel sprachlicher Vertrautheit sorgsam weitergegeben? Ein etwaiger Hinweis auf den Dīpavaṃsa ist leicht damit zu entkräften, daß die Untersuchung dieses Werkes nach Seiten seiner Sprache wirklich erst noch zu leisten ist. Für den Dīghanikāya kommt nun aber noch hinzu, daß sich an vereinzelt Stellen noch reine Magadhismen finden, so gleich im Sāmaññaphalasutta (D. II, § 20 Ende) ein ganzes Nest. Da sich auch diese Stelle von Magadhismen in der gesamten mir erreichbaren Überlieferung wiederfindet (Ausgabe Tschulalongkorn S. 68, ceylon. Ausg. I, 105, 7ff.), — dieser Sachverhalt waltet auch

¹ Geigers Angabe (Pāli § 111) erscheint mir nur vom deskriptiven Standpunkte aus gerechtfertigt, nicht vom entwicklungsgeschichtlichen.

sonst an anderen Stellen noch ob —, so sind auch diese Magadhis-men der Pāli-Überlieferung — soweit jedenfalls nach den mir zugänglichen Ausgaben geurteilt werden kann — von Haus aus eigen. Dabei ist nicht der geringste Grund dafür abzusehen, warum der erste Träger der mündlichen Überlieferung dieser Pāli-Quelle nun plötzlich in die Mundart von Magadha verfällt, ihm plötzlich Schnitzer unterlaufen und er für weite Strecken ein einwandfreies Pāli spricht. Daß dies Nebeneinander sprachlich auffälliger Erscheinungen etwa in Mundarten des Pāli begründet sei, wird bei ihrem regellosen Vorkommen niemand behaupten wollen. Wie dann aber dergleichen sprachliche Erscheinungen überhaupt haben bei mündlicher Überlieferung in den Text kommen können, weiß ich nicht anzugeben.

Glücklicherweise kann uns der philologische Befund am Pāli-Brahmajālasutta aus den Schwierigkeiten helfen. Weist doch die gesamte Überlieferung, soweit sie zum mindesten bis heute in mir zugänglichen Ausgaben aufgearbeitet ist, an einer Stelle eine Lücke im Texte aus. Die Stelle findet sich in der Ausgabe der PTS auf S. 3 Z. 25 zwischen den Worten *antarāyo* und *mamaṃ*. Wie nämlich aus einem Vergleiche des § 6 mit dem § 5 erhellt, fehlt im § 6 folgendes Textstück: *mamaṃ vā bhikkhave pare vannaṃ bhāseyyum dhammassa vā vannaṃ bhāseyyum samghassa vā vannaṃ bhāseyyum, tatra ce tumhe assatha ānandino sumanā ubbillāvitā, api nu tumhe paresaṃ subhāsitaṃ dubbhāsitaṃ ājāneyyāthāti?* „No *k'etaṃ bhante*.“ Die Stelle ist bis vielleicht auf das eine oder andere vā ganz sicher herzustellen und zu ergänzen. In Tschulalongkorns Ausgabe findet sich die Lücke auf S. 4. Ergibt sich aus der Tatsache dieser Lücke einmal, daß alle verwerteten Handschriften des Pāli-Brahmajālasutta letzten Endes auf eine Quelle zurückgehen, so folgert weiter auch, daß diese Lücke in der ersten Quelle vorhanden gewesen sein muß. Wir gehen gewiß auch nicht fehl, wenn wir das Vorhandensein der Lücke so erklären, daß der Verfertiger der ersten schriftlichen Pāli-Quelle bei der Herstellung der Handschrift aus einer schriftlichen Vorlage wegen des gleichen Eingangs der beiden Sätze: *mamaṃ vā bhikkhave vannaṃ bhāseyyum* ... mit seinem Auge in die falsche Zeile abgeglitten ist und so die erste Stelle ausgelassen hat. Bedarf es noch eines ausdrücklichen Beweises,

daß der Pāli-Text hier eine Lücke enthält, so wird sie vom tibetischen Texte durch die §§ 8—11 auf der einen und 12—15 auf der anderen Seite erbracht, insofern hier der Text vollkommen parallel gebaut ist. Der chinesische Text bestätigt ebenfalls, daß im Pāli-Brahmajālasutta eine Lücke vorliegt. Heißt es doch in der Ausgabe Takakusu/Watanabes Bd. I, S. 88 Spalte c folgendermaßen:

爾時世尊告諸比丘。若有方便毀謗如來及法衆僧者。汝等不得懷忿結心害意於彼。所以者何。若誹謗我法及比丘僧。汝等懷忿結心起害意者則自陷溺。是故汝等不得懷忿結心害意於彼。

比丘若稱譽佛及法衆僧者。汝等於中亦不足以爲歡喜慶幸。所以者何。若汝等生歡喜心卽爲陷溺。是故汝等不應生喜。

Wie bei durchlaufender mündlicher Überlieferung eine solche Textstelle aus der gesamten Überlieferung soll verschwinden können, dafür ist um so weniger ein Grund abzusehen, als gerade im Brahmajālasutta sonst ziemlich viel gleichlautende Stellen vom Gedächtnis bewahrt worden wären.

Da nun, soweit aus der zugänglichen Aufarbeitung der Handschriften ein Urteil möglich ist, die besagte Lücke durch die ganze Pāli-Überlieferung durchgeht und sie nur dann verständlich wird, wenn sie ihr von Haus aus eignet, sie nur durch Abschrift aus einer schriftlichen Quelle erklärbar wird, so kommen wir auch auf diesem Wege zu der Schlußfolgerung, daß für das Brahmajālasutta, wie es heute im Pāli-Kanon vorliegt, die Überlieferung des Pāli-Textes des Brahmajālasutta mit Handschriften beginnt. Finden wir so eine Bestätigung unserer Ausführungen in der Asia Major V, 160 mit anderen Beweismitteln, so erklären sich sowohl die verbliebenen Magadhismen als Überbleibsel aus der Māgadhīquelle, die der schriftlichen Übersetzung ins Pāli zugrunde lag, als auch die Nominativformen *pañham* (DN I, 1, 26). Sie standen in einer längeren Reihe magadhischer Nominative auf *-e* gleichermaßen für maskuline und neutrale Hauptwörter (Geiger, Pāli, S. 81 § 80), und wurden bei der Umsetzung ins Pāli mechanisch unter dem Einfluß der vorausgehenden Neutra auch dort in *-am* umgeschrieben, wo es sich um maskuline Nomina handelt. Wenn ich auch nicht

alle aufgezeigten sprachlichen Eigentümlichkeiten unseres Brahmajālasutta erklären kann — die Verfechter der mündlichen Überlieferung haben bisher überhaupt noch keinen Versuch unternommen, solche Dinge aufzuhellen — so sind Erscheinungen wie *konāmo* statt *kinnāmo* doch leichter aus schriftlicher Überlieferung als aus dem ununterbrochenen Strom mündlicher Sprache zu verstehen. Ein verbleibender Rest zunächst unerklärbarer Erscheinungen besagt keinesfalls etwas gegen die vortragene Auffassung, schon deshalb nicht, weil sich mit ihr viele Schwierigkeiten glatt lösen, die bestehen bleiben, wenn man mit der Tradition an eine mündliche Überlieferung des Pāli-Kanons glaubt.

Ich will hier fürs erste mich nicht weiter in textkritische Fragen einlassen und interessante Stellen wie z. B. die schwierige Wendung des Pāli-Textes *sabbapāṇabhūtahitānukampī* (DN I, 1, 8, Absatz 1) beiseite lassen. Der tibetische Text setzt *sarva-prāṇabhūtasattvānukampin* (§ 18) voraus. Diese Dinge bleiben besser der Textvergleichen vorbehalten, und es kann hier sein Bewenden damit haben, auf zwei grundsätzliche Notwendigkeiten hingewiesen zu haben. Die eine ist die, daß die Pāli-Texte zur Gewinnung geschichtlicher Erkenntnis der linguistischen und philologischen Kritik unterworfen werden müssen und daß sie dieser Kritik zugänglich sind. Die zweite ist die, daß die buddhistischen Texte, wie sie uns außerhalb des Pāli-Kanons überkommen sind, auch die in tibetischem und chinesischem Gewande, für die wissenschaftliche Forschung gleichermaßen beachtlich sind, wie die Pāli-Überlieferung und mit ihrer Hilfe tiefere Einblicke in die Geschichte auch des Pāli-Kanons möglich werden, selbst wenn wir unserer Untersuchung keinen kritischen tibetischen Text zugrunde legen können und auch die Ausgaben der chinesischen Texte in Takakusu/Watanabes Neuausgabe eklektisch sind. Schließlich haben wir von den Pāli-Texten mit Ausnahme von Geigers Mahāvamsa und Cūlavamsa ja auch noch keine kritischen Textausgaben. Eine solche ist erst dann erreicht, wenn der Handschriftenstammbaum herausgearbeitet ist und der Ausgabe des Textes zugrunde liegt. Vorsicht und die dauernde Nachprüfung von seiten der Mitarbeiter können hierbei die nötigen Sicherheitsfaktoren für die Arbeit schaffen.

Ein Urteil aber über den Grad, bis zu welchem der tibetische Text, trotzdem er nicht kritisch herausgegeben werden kann, verläßlich für die Arbeit der Textvergleichung ist, wird sich aus einer Betrachtung der benutzten Originalquellen und des Verhältnisses der tibetischen Fassung zu ihrer mongolischen Übersetzung von selbst ergeben.

Ich wende mich zunächst der tibetischen Übersetzung zu und beginne dem Gang der Arbeit entsprechend mit der Betrachtung der Berliner Kanjurhandschrift. Es zeigte sich da sehr bald, daß diese Handschrift, wie schon Beckh in seinem Katalog auf S. 5 es angenommen hatte, aus einem Drucke abgeschrieben ist und zwar, so prachtvoll sie ist, nicht immer sorgfältig. Die wissenschaftliche Brauchbarkeit dieser Handschrift ist also geringer als die eines gedruckten Kanjur, und man wird die Berliner Handschrift in Zukunft nur noch in zweiter Linie für Textbearbeitungen verwenden dürfen. Leider kann ich die gedruckte Quelle nicht feststellen, man wird zunächst vermuten dürfen, daß die Abschrift aus dem Yung-lo-Druck des Kanjur hergestellt ist. Von diesem sind in der Berliner Staatsbibliothek zwar einzelne Bände vorhanden, wie schon aus Albert Grünwedels Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei S. 74 zu ersehen ist, aber leider ist nach einer freundlichen Mitteilung der Staatsbibliothek Berlin der Band, welcher das Brahmajālasūtra enthält, nicht vorhanden. Da leider auch Beckh in seinem Kanjurkatalog kein Wort über die vorhandenen Bände des Yung-lo-Druckes sagt, bleibt eine Bestätigung meiner Vermutung abzuwarten.

Der Nachweis nun, daß diese Berliner Handschrift aus einem Drucke abgeschrieben ist, läßt sich leicht dadurch erbringen, daß eine Anzahl Lesarten der Handschrift sich nur so erklären lassen, daß unklar gedruckte Buchstaben falsch ergänzt wurden. Ich verweise zunächst auf die häufigen Verwechslungen von *ba* und *pa*. Es genügt hier ein Verweis auf die Anmerkungen zum tib. Texte. Von Einzelfällen führe ich die folgenden an: § 1: *ñid* statt *ñis*; § 3: *pu* statt *bu*; § 3: *ḍod pa* statt *doñ ba*; § 4: *ñid* statt *ñin*; § 4: *mai* statt *mii*; § 5: *gtiñ* statt *btin*; § 7: *p'yer* statt *p'yed*; § 7: *gtañ* statt *gtam*; § 7: *gleñ gleñs pa las gsal* statt *gleñ lañs pa lags la*; § 7: *pai* statt *poi*; § 13: *des ni* statt *des na*; § 14: *de* statt *ḍi*; § 18: *pa* statt *pas*; *slog* statt *srog*;

§ 20: *bñis* statt *gñis*; § 20: *bza* statt *gza*; § 20: *lhun* statt *ltun*;
 § 20: *yas* statt *las*; § 20: *bza* statt *gza*; § 20: *gbla* statt *gza zla*;
 § 22: *gdams* statt *bsdams*; § 22: *sdon* oder *šnon* statt *sdom*;
 § 32: *bskyur* statt *bsgyur*; § 32: *fir* statt *f'er*; § 32: *gun du*
rkyug statt *kun tu rgyug*; § 33: *šnom* statt *šnon*; § 44: *rtag*
 statt *rtog*; § 45: *gži* statt *bži*; § 46: *dañ* statt *dag* (unsicher,
 aber nach dem Mongolischen wahrscheinlich); § 49: *non* statt
nom; § 53: *ts'a* statt *ts'e*; § 56: *sñam* statt *sñan*; § 58: *sloñ*
 statt *sbyoñ* (?); § 58: *cig* statt *ciñ*; § 59: *la* statt *pa*; § 60: *gyi*
 statt *kyi*; § 60: *bar* statt *por*; § 61: *šig* statt *ši*; § 64: *nur mi gos*
 statt *nur smrig gos*; § 64: *k'yem* statt *k'yim*; § 66: *pai* statt *pa*;
 § 71, 77: *ni* statt *na*; § 79: *rtag* statt *brtan*; § 82: 2 × *du* statt *tu*;
 § 83: *ni* statt *na*; § 85: *cis* statt *ces*; § 85: *rtag* statt *lta* (?);
 § 92: *ro* statt *la* (?); § 103: *rig* statt *reg*; § 133: *dag* statt *ltar*;
 § 137: *spsyoñ* statt *sbyoñ*; § 143: *na* statt *ni*; § 150: *ni* statt *na*;
 § 152: *gti mug gi* statt *gti mug gis* (beachte Anm. über Druck);
 § 154: *di lta ste* statt *di dag la ste*, ebenso § 193 (?); § 160:
pa statt *po*; § 177: *brgyad pa dag* statt *~po ~*; § 183: *dañ* statt
dag; § 185: *gži* statt *bži*; § 185: *rigs* statt *rim(s)*; § 188: *bdun*
pao statt *bdun po*; § 191: *bya ste* statt *byas te*; § 192: *bži* statt
gži; § 205: *no* statt *to*; § 206: *žabs* statt *žags*; § 208: *dben pa* statt
dper na; § 208: *gai* statt *kai*; § 209: *rtog ge* statt *rtag go*; § 209:
rjod pa na statt ~ni; § 211: *ga ži* statt *gži*; § 215: *rig* statt
reg; § 220: *gnam* statt *snam* (??); § 220: *yañ* statt *yab*; § 223:
cig du statt *gcig pu*.

Mag immerhin der eine oder andere der aufgeführten Fälle
 unsicher sein, und sich mit dem Weitergang der Forschung viel-
 leicht anders erklären, so steht doch für die weitaus überwiegende
 Anzahl fest, daß sie die Folge einer schlecht gedruckten Vorlage
 sind. Jeder, der den Berliner Tanjurdruck bei seinen Arbeiten
 benutzt hat — der Druck ist für diese Zwecke ein Schulbeispiel
 — weiß, wie schwer es da häufig ist, rein vom graphischen
 Bild der gedruckten Buchstaben aus zu unterscheiden zwischen
b und *p*, *g* und *b*, *d* und *n*, *r* und *d*, wie leicht man die noch sicht-
 baren Reste eines *m* in *n* oder *n*, eines *g* in *n*, verlesen kann, wie
 leicht Schimmer eines *s* oder *n* den Schriftzügen nach ein *d*
 vortäuschen können, wie häufig *g* und *k* nicht zu unterscheiden
 sind, wie leicht ein *b* bei unklarem Druck sich in das Aussehen
 eines *n* wandeln kann, von den Vokalzeichen schon gar nicht

zu reden. Stellen wie die im § 7 würden allein schon ausreichen, die besagte Abhängigkeit der Quelle zu erweisen.

Daß aber die Berliner Handschrift des tibetischen Brahmajālasūtra hinsichtlich des Textbestandes nicht immer ganz zuverlässig ist, das läßt sich durch den Hinweis darauf dartun, daß eine Anzahl Stellen ausfielen, als die Handschrift angefertigt wurde, die sowohl im Druck dieses Werkes vorhanden sind als in der mongolischen Übersetzung. Ich verweise zum Beleg auf folgende Stellen: im § 11 ist eingangs ausgefallen: *mi sñan pa rjod pa na yañ*; § 12: *c'os dañ, dge 0dun la yañ mi sñan pa brjod pa na*; § 15: *yañ sñan pa rjod pa na*; § 18: *srog gcod pa spañs nas*; § 34: *la*; § 39: *dañ*; § 64: *k'yim nas*; § 71: *pas*; § 74: *ni*; § 94: *de*; § 101: *smra žiñ mñon par*; § 106: *lo. 0di ni sdug bsñal*; § 109: *ni*; § 140: *lha mi spon la*; § 180: *mi* (vor *mañ ba*); *de las lhag par yañ dag pa ji lta ba bžin rab tu mk'yen*; § 183: *gžan*.; § 188: *de p'an c'ad bdag*; § 188 gegen Ende *de dag* vor: *de bžin gšegs pas*; § 214: *smra žiñ mñon par*. Andererseits ist im § 68 *sñon gyi* und im § 170 die Stelle *mñon par smra žiñ* versehentlich wiederholt worden.

Erweist es sich somit schon als wertvoll, die mongolische Übersetzung zu benutzen, wo es sich bloß um die Sicherung des Textbestandes der tibetischen Fassung eines buddhistischen Lehrtextes handelt, so wird der mongolischen Übersetzung bei der Lückenhaftigkeit des Materials dort gar nicht zu entraten sein, wo das geschichtliche Verhältnis festgestellt werden muß, welches zwischen mehreren tibetischen Quellenschriften des gleichen Lehrtextes obwaltet.

Folgert schon aus den soeben aufgewiesenen Textlücken, daß die Berliner Handschrift des tibetischen Brahmajālasūtra — und damit wohl die ganze Kanjurhandschrift — jünger ist als die tibetische Vorlage der mongolischen Übersetzung dieses Werkes, so dürfte dies Ergebnis unserer Betrachtung doch durch eine Anzahl einzelner Verderbnisse der Berliner Handschrift des tibetischen Brahmajālasūtra noch mehr gesichert werden, insofern diese Verderbnisse selbst im mongolischen Kanjurdruck nicht zu finden sind. Soweit bei dem beschränkten Gut, welches zugänglich ist, ein Urteil möglich ist, sind diese Verderbnisse doch wohl der Berliner Handschrift eigentümlich und, soweit sie im mongolischen Texte nicht bestätigt werden,

jünger als die tibetische Vorlage des mongolischen Übersetzers.

Im einzelnen nun handelt es sich bei diesen Verderbnissen um folgende Fälle:

§ 1: *ñid* statt *ñis*, mong. *goyar*. § 3: *ḍod pa* statt *don ba*, mong. *jorciqui*. § 4: *ñid moi* statt *ñin moi*, mong. *edür ün*. § 5: *bḥes nas* statt *bḥeṣ nas*, mong. *boscu*. § 13: *des ni* statt *des na*, mong. *tegüber*. § 18: *slog* statt *srog*, mong. *amin*. § 20: *bza ñi ma* statt *gza ñi ma*, mong. *adiya graq*. § 22: *gdams* statt *bsdams*, mong. *bekileküi*. § 22: *sdon* oder *sñon* statt *sdom*, mong. *sanwar*. § 26: *de bḥin gṣegs pa la gaṇ la gaṇ yaṇ dag pa* statt *de bḥin gṣegs pa la gaṇ yaṇ dag pa*, mong. *tegüncilen ireksen ali tere ünen*. § 32: *bṣkyur* statt *bṣgyur*, mong. *qubilyabasu*. § 44: *rtaḡ ciṇ* statt *rtog ciṇ*, mong. *onoyat*. § 45: *ṣes bya ba daṇ* statt *ṣes bya ba dag*, mong. *kemekdeküi bügüde*. § 49: *gya non* statt *gya nom*, mong. *eng degedü*. § 56: *sñam* statt *sñan*, mong. *sonosquia sayin*. § 64: *k'yem* statt *k'yim*, mong. *ger*. § 71: *rgyus ni* statt *rgyus na*, mong. *siltayan ber*. § 71: *rig par byed do* statt *reg par byed do*, mong. *kürüyü*. § 77: *rgyus ni* statt *rgyus na*, mong. *siltayan ber*. § 79: *mi brtaḡ pao* statt *mi brtan pao*, mong. *cing batu busu buyu*. § 83: *rgyus ni* statt *rgus na*, mong. *siltayan ber*. § 85: *cis bya ba* statt *ces bya ba*, mong. *kemekdeküi*. § 85: *ṣin tu mig gis mi ts'ugs su lta ba daṇ ldan pa* statt *ṣin tu mig gis mig ts'ugs su lta ba daṇ ldan pa*, mong. *nidün iyeren dūrteyin üjeküi dūr tegüsüksen iyer*. § 86: *stag* statt *rtaḡ*, mong. *müingge(?)*. *mñon par sñon gyi smra ṣiṇ* statt *mñon par smra ṣiṇ*, mong. *iledde ügüleget*. § 88: *da ltar* statt *de ltar*, mong. *tere metü*. § 92: *oḡgyur ro* statt *oḡgyur la*, mong. *boluyat*. § 103: *rig ciṇ* statt *reg ciṇ*, mong. *kürüget*. § 131: *ji ltar* statt *de ltar*, mong. *tegüber*. § 131: *oḡjig rten mt'a yod pa daṇ mt'a yod pa yaṇ ma yin mt'a med pa* statt *oḡjig rten mt'a yod pa yaṇ ma yin mt'a med pa*, mong. *kijayar bui ber busu kijayar ügei ber busu*. § 133: *ḍdi dag ḍdi dag* statt *ḍdi dag ḍdi ltar*, mong. *edeger ene metü*. § 143: *de na* statt *de ni*, mong. *tere kembesü*. § 150: *ḍdi ni* statt *ḍdi na*, mong. *ende*. § 158: *ṣes bya ba bdag* statt *ṣes bya ba dag*, mong. *kemekdeküi bügüde*. § 160: *drug pa* statt *drug po*, mong. *jiryuyan*. § 167: *dag ñid* statt *bdag ñid*, mong. *über iyen*. § 171: *ḍdu ṣes can gaṇ yin pa* neben mong. *setkiküi tü ber бүкүи läßt vermuten, daß gaṇ aus yaṇ verderbt ist*. § 177: *brgyad pa* statt *brgyad po*, mong.

naiman. § 183: *dge sloṅ daṅ* statt *dge sloṅ dag*, mong. *ayaqqa takimlik ut a.* § 185: *gži* statt *bži*, mong. *dürben.* § 185: *rigs nad* statt *rims nad*, mong. *kijik ebetcin.* § 188: *bdun pao* statt *bdun po*, mong. *doloyan.* § 191: *bya ste* statt *byas te*, mong. *üyileddüget.* § 192: *bži lña poo* statt *gži lña pao*, mong. *tabduyar sitiügen bolai.* § 207: *žabs* statt *žags*, mong. *calma.* § 208: *dben pa* statt *dper na*, mong. *adaltqabasu.* § 209: *rtog ge* statt *rtag go*, mong. *müingge buyu.* § 209: *rjod pa na* statt *rjod pa ni*, mong. *ügülekcit kemebesü.* § 209: *de na* statt *de ni*, mong. *tere.* § 214: *rig pai rkyen* statt *reg pai rkyen*, mong. *kürülcekü yin siltayan.* § 215 ebenso. § 215: *rig pa las byuṅ ba las* statt *reg pa las byuṅ ba las*, mong. *kürülceksen ece boluqsan.* § 220: *bsil yaṅ t'ogs nas* statt *bsil yab t'ogs nas*, mong. *degigür i bariju.*

Dabei können nun Fälle folgender Art den Schluß nicht erschüttern, daß die Vorlage der mongolischen Übersetzung einen älteren Zustand des Textes voraussetzt, als die Berliner Handschrift des tibetischen Brahmajālasūtra. § 59 steht einem tibetischen *der* im Mongolischen ein *tede* gegenüber, § 64 einem *dir* ein *ede*, § 82 einem *de dag* ein *tende*, § 174 einem *di dag* ein *ende*. Alle solche Dinge sind einfach als Schreibfehler zu werten, welche in die mongolische Überlieferung des Textes eingedrungen sind, sie kommen nur für die Geschichte der Überlieferung des mongolischen Textes in Frage, nicht für die ihrer tibetischen Vorlage.

In einem anderen Falle, § 35 nämlich, wo die Berliner Kanjurhandschrift die ältere und richtige Lesart *di na* aufweist, während der mongolische Druck des Kanjur *ede* liest und damit mit der Lesart *di ni* des tibetischen Kanjurdruckes zusammen geht, wird die durch das Pāli: *idha* als ursprüngliche Lesart ausgewiesene Form *di na* als Schreibfehler im Berliner Text sekundär wieder entstanden sein.

Wenn im mongolischen *gedruckten* Kanjur wie in § 90 Ende *nügüge* neben einem tibetischen *gñis po* steht, wobei *gñis po* ganz sicher die echte und unverderbte Lesart neben dem verderbten *gñis pa* darstellt, welches die mongolische Fassung voraussetzt, so lassen sich derartige Erscheinungen nur dann überhaupt beurteilen, wenn bestimmt ist, wie sich die tibetische Vorlage der mongolischen Übersetzung zu den anderen tibetischen Texten verhält, die wir für unsere Arbeit benutzt haben.

Darüber aber wird sich aus der nachfolgenden Übersicht rasch ein Urteil gewinnen lassen. Eine Reihe Punkte bezeichnet in ihr die Textlücken innerhalb der angeführten Texte, eine Reihe Striche soll andeuten, daß ich ein Textstück gegenüber dem Original ausgelassen habe.

Mongol. Druck	Tibetischer Druck	Berliner Handschr.	Hs. Brit. Mus.
§ 1: <i>Ayaqqa ta- kimlikut mingyan go- yar jayun ta- bin . . .</i>	<i>dge ḡdun c'en po dge sloṇ ṇis brgya lña bcu daṇ</i>	<i>dge ḡdun c'en po ston ṇid brgya lña bcu daṇ</i>	<i>wie Druck</i>
§ 3: <i>Qayan u oron</i>
§ 4: <i>teyimü</i>
§ 10: <i>... ügüleküi utqas</i>	<i>gžan rjod pai don</i>	<i>... brjod pai don</i>	<i>gžan rjod pai don</i>
§ 11: <i>tere kü busu bolon tere kü busu yin tula- da biden ü ene nom tur inu bui busu bolai</i>	<i>de k'o na ma yin pas ṇed kyi c'os ḡdi la ni yod pa ma yin no</i>	<i>de k'o na ma yin žin de k'o na ma yin pas ṇed kyi c'os ḡdi la ni yod pa ma yin no</i>	<i>de k'o na ma yin pas ṇed kyi c'os ḡdi la ni yod pa ma yin no</i>
§ 12: <i>sonosquia sayin</i>	<i>mi sñan pa</i>	<i>sñan pa</i>	<i>mi sñan pa</i>
§ 13: <i>ügülebesü</i>	<i>rjod pa daṇ</i>	<i>brjod pa na</i>	<i>rjod pa daṇ</i>
§ 17: <i>bükü šaqša- bad tu buyu (Vgl. auch § 16)</i>	<i>ts'ul k'rims tsam ... yin že na</i>	<i>ts'ul k'rims tsam ... yin že na</i>	<i>ts'ul k'rims tsam ... yin že na</i>
§ 18: <i>medeküi dūr tegüscü</i>	<i>no ts'a šes pa daṇ ...</i>	<i>no ts'a šes pa daṇ ldan</i>	<i>no ts'a šes pa daṇ ...</i>
§ 20: <i>ene</i>	<i>ḡdi na</i>	<i>ḡdi ni</i>	<i>ḡdi na</i>
§ 21: <i>ülü medekci ene kemebesü</i>	<i>mi šes pa . . . ni</i>	<i>mi šes pa ḡdi ni</i>	<i>mi šes pa . . . ni</i>
§ 22: <i>coqcas</i>	<i>p'un po</i>	<i>p'un po --- dag</i>	<i>p'un po</i>
§ 24: <i>tere metü Gowwadama kemebesü</i>	<i>Gou ta ma de ni</i>	<i>Gou ta ma de ni</i>	<i>Gou ta ma de ni</i>
§ 24: <i>amuyulang oron debisker tür orosiqui ece</i>	<i>mal stan bde de, sdom pa la gnas pa nas</i>	<i>mal stan byed ba la gnas pa nas</i>	<i>mal stan byed de, sdom pa la gnas pa nas</i>
§ 27: <i>iledde ügü- leget iledd kelelekci</i>	<i>mñon par brjod pa</i>	<i>mñon par smra žin mñon par brjod pa</i>	<i>mñon par brjod pa</i>

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	H. Brit. Mus.
§ 28: ene keme- besü	o _{di} na	o _{di} ni	o _{di} na
§ 28: ugan üyiled- düyü	reg par byed do	rig par byed do	reg par byed do
§ 30: ugasuyai	?	rig par byao	reg par byao
§ 32: ülü oduqci otqui ügegü tü	mi o _{gro} ba med o _{gro} ba med pa	mi o _{gro} ba o _{gro} ba med pa	mi o _{gro} ba med pa
§ 34: nügüge ke- mebesü	gñis pa o _{di}	gñis pa ni	gñis pa o _{di}
§ 35: toyin	dge sloñ	dge sbyoñ	dge sloñ
§ 35: kiciyenggü yin siltayan	brtson pai gnas rgyu	brtson pai rgyu	brtson pai gnas rgyu
§ 35: uqayuluyu	reg par byed do	rig par byed do	reg par byedo
§ 37: bolon keme- küi ece	ruñ ba . . . nas	ruñ ba . . . nas	ruñ pa . . . nas
§ 40: ayagqatakim- lik ut a	dge sbyoñ dag	dge sloñ dag	dge sbyoñ dag
§ 47: sayin türül . . . mayui tü- rül kiget i üje- jü	bde o _{gro} dan nan o _{gro} dan nan o _{gror} o _{gro} ba dag lta ste	bde o _{gro} ba dan nan o _{gror} gro ba dag lta ste	bde o _{gro} dan, nan o _{gro} dan, nan o _{gror} o _{gro} ba dag lta ste
§ 48: bi kiget yir- tincü . . .	bdag dan jig rten ni	bdag dan jig rten . . .	bdag dan jig rten ni
§ 50: dütüger	bži po	bži po	bži po
§ 50/51: ilegüü busu . . . te- güber olan bu- su üjel dür odugsan	mi lhag mi mañ la de ltar na lta bar soñ ba o _{di} dag	mi lhag mi mañ ba de ltar na lta bar soñ ba o _{di} dag	mi lhag mi mañ la de ltar na lta bar soñ ba o _{di} dag
§ 51: sayitur me- demüi	. . . mk'yen to	rab tu mk'yen to	. . . mk'yen to.
§ 53: amitan ke- mebesü	o _{gro} ba . . .	o _{gro} ba ni	o _{gro} ba . . .
§ 53: qoyitu türül dür . . .	ts'e p'yi ma ni	ts'e p'yi ma ni	ts'e p'yi ma ni
§ 53: yambar bü- küi ber . . . sayitur mede- yü	yañ dag pa ji lta ba bžin du mk'yen	yañ dag pa ji lta ba bžin du rab tu mk'yen	yañ dag pa ji lta ba bžin du mk'yen
§ 54: sayitur me- debesü ber	. . . mk'yen nas kyañ	rab tu mk'yen nas kyañ	. . . mk'yen nas k'yañ
§ 55: sayitur me- deyü	. . . mk'yen to	rab tu mk'yen to	. . . mk'yen to

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	H. Brit. Mus.
§ 56: <i>tedeger i ber</i>	<i>de dag . . .</i>	<i>de dag . . .</i>	<i>de dag . . .</i>
§ 57: <i>bi kiget yir- tincü müngge bolai</i>	<i>bdag dan ǰig rten k'a cig rtag go</i>	<i>bdag dan ǰig rten . . . rtag go</i>	<i>bdag dan ǰig rten k'a cig . . . go</i>
§ 57: <i>kemen . . . ügüleget</i>	<i>žes . . . smra žin</i>	<i>žes . . . smra žin</i>	<i>žes . . . smra žin</i>
§ 58: <i>uqaya tan --- --- biraman tedeger</i>	<i>bram ze šes ldan . . . dag</i>	<i>bram ze šes ldan . . . de dag</i>	<i>bram ze šes ldan . . . dag</i>
§ 59: <i>bolju türüyü</i>	<i>yin la . . .</i>	<i>yin la . . .</i>	<i>yin la . . .</i>
§ 59: <i>idegen düür te- güsüksen</i>	<i>zas dan ldan la</i>	<i>zas dan ldan pa</i>	<i>zas dan ldan la</i>
§ 59: <i>urtu nasulaqu yin tula egüri urtu da oro- siyu</i>	<i>ts'e rin por ǰ'od do</i>	<i>ts'e rin bas yun rin por ǰ'od do.</i>	<i>ts'e rin por ǰ'od do</i>
§ 60: <i>nigen inu</i>	<i>žig...</i>	<i>žig...</i>	<i>žig...</i>
§ 62: <i>γaryaǰci bu- yu</i>	<i>.</i>	<i>ǰyin pa poo</i>	<i>.</i>
§ 63: <i>türüksen iyer</i>	<i>skye ba las</i>	<i>skyes pa las</i>	<i>skye ba las</i>
§ 64: <i>tedeger ami- tan nasun ba- raqdaju --- -- nigen nigen amitan</i>	<i>de nas sems can ǰga ts'e zad ciñ ----- žig</i>	<i>de nas sems can . . . ts'e zad ciñ ----- žig</i>	<i>de nas sems can ǰga ts'e zad ciñ ----- žig</i>
§ 64: <i>ünen duran dur ayuluq- san u siltayan ece boluqsan kiget iyer amurlingyui setkil tere me- tü samadi kü- rüyü</i>	<i>yañ dag pa yid la byed pa dag gis sems ži bai tiñ ne ǰdsin de lta bu la reg par byed do</i>	<i>yañ dag pa yid la byed pa daggirgyu las byuñ ba bdag gis sems ži bai tiñ ne ǰdsin de lta bu la reg par byed do.</i>	<i>yañ dag pa yid la byed pa dag gis sems ži bai tiñ ne ǰdsin de lta bu la reg par byed do.</i>
§ 66: <i>cing batu bu- su buyu</i>	<i>.</i>	<i>mi brtan pao</i>	<i>.</i>
§ 70: <i>ene metü üges iyer</i>	<i>smra ba ni ǰdi lta bus</i>	<i>smra ba ǰdi lta bus</i>	<i>smra ba ni ǰdi lta bus</i>
§ 73: <i>kei kemebesü</i>	<i>rluñ de ni</i>	<i>rluñ ni</i>	<i>rluñ de ni</i>
§ 73: <i>ülü itegekede- küi buyu</i>	<i>yid brtan du yañ mi ruñ bao</i>	<i>yid brtan du mi ruñ bao</i>	<i>yid brtan du yañ mi ruñ pao</i>
§ 74: <i>yayun dur oron jasayat</i>	<i>ci la rten bcas te</i>	<i>ci la gnas bcas te</i>	<i>ci la rten bcas te</i>
§ 75: <i>tedeger</i>	<i>k'a cig</i>	<i>k'a cig</i>	<i>k'a cig</i>

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	H. Brit. Mus.
§ 75: <i>yayun dur oron jasayat</i>	<i>ci la rten bcas te</i>	<i>ci la gnas bcas te</i>	<i>ci la rten bcas te</i>
§ 76: <i>amitan</i>	<i>sems ...</i>	<i>sems can</i>	<i>sems ...</i>
§ 77: <i>bügüde</i>	<i>.....</i>	<i>.....</i>	<i>.....</i>
§ 77: <i>nasun barag-daju jayayan baragdayat</i>	<i>ts'e zad la</i>	<i>ts'e zad las zad la</i>	<i>ts'e zad la</i>
§ 77: <i>tere</i>	<i>.....</i>	<i>de</i>	<i>.....</i>
§ 77: <i>bisilyaqu yin siltayan ece boluqsan</i>	<i>.....</i>	<i>sgom pai rgyu las byuñ ba dañ</i>	<i>.....</i>
§ 78: <i>tere metü setkil i setkil ayuluqsan eceyan</i>	<i>de ltar mñam par bžag pa na</i>	<i>de ltar mñam par bžag pa na</i>	<i>de ltar mñam par bžag pa na</i>
§ 79: <i>setkil orosiqu yin tula</i>	<i>..... gnas pai</i>	<i>sems kyis gnas pas</i>	<i>..... gnas pai</i>
§ 80: <i>sitiüyü kemekdekü inu</i>	<i>rten ... bya ba ni</i>	<i>rten nas žes bya ba ni</i>	<i>rten bya ba ni</i>
§ 81: <i>tedeger</i>	<i>.....</i>	<i>.....</i>	<i>.....</i>
§ 82: <i>duran inu</i>	<i>yid ...</i>	<i>yid ...</i>	<i>yid ...</i>
§ 82: <i>setkil anu</i>	<i>yid ...</i>	<i>yid ...</i>	<i>yid ...</i>
§ 85 Ende: <i>nidün iyeren düрте yin üjeküi dür tegüsüksen iyer</i>	<i>šin tu mig gis mig ts'ugsu lta ba dañ ldan pas</i>	<i>mig gis mi(g) ts'ugsu lta ba dañ ldan pas</i>	<i>šin tu mig gis mig ts'ugsu lta ba dañ ldan pas</i>
§ 87: <i>müngge buyu</i>	<i>k'a cig rtag go</i>	<i>rtag go</i>	<i>k'a cig rtago.</i>
§ 90: <i>yirtincü inu</i>	<i>ojig rten na</i>	<i>ojig rten ni</i>	<i>ojig rten na</i>
§ 91: <i>qoyar sitügen kiget tür bolai</i>	<i>gži gñis po dag lao</i>	<i>gži gñis po dag lao</i>	<i>gži gñis po dag lao</i>
§ 92: <i>setkiküi anu</i>	<i>odu ses ...</i>	<i>odu ses ...</i>	<i>odu ses ...</i>
§ 93: <i>kerbe</i>	<i>ji ltar</i>	<i>ji ste</i>	<i>ji ltar</i>
§ 95: <i>edüge bolbai</i>	<i>da ltar bdag byuñ no</i>	<i>da ltar byuñ no</i>	<i>da ltar bdag byuñ no.</i>
§ 96: <i>kemen</i>	<i>.....</i>	<i>.....</i>	<i>.....</i>
§ 96: <i>kemekdekü bügüde</i>	<i>gnas pa dag ni</i>	<i>žes bya ba dag ni</i>	<i>gnas pa dag ni</i>
§ 97: <i>nügüge kemebesü</i>	<i>gñis pa ...</i>	<i>gñis pa ni</i>	<i>gñis pa ...</i>
§ 97: <i>toyin</i>	<i>dge sloñ</i>	<i>dge sbyoñ</i>	<i>dge sloñ</i>
§ 98: <i>ene kemebesü</i>	<i>odi na</i>	<i>odi ni</i>	<i>odi na</i>

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	H. Brit. Mus.
§ 102: sayitur me-deyü	. . . mk'yen to	rab tu mk'yen to	. . . mk'yen to
§ 104: kemen te-güncilen ireksen	. . . de bžin gšegs paš	žes de bžin gšegs paš	. . . de bžin gšegs paš
§ 104: ünen	yañ dag pa
§ 106: sereküi	ts'or
§ 107: kemeküi kürtele	žes bya ba	žes bya bar	žes bya ba
§ 104: türüküi ke-mebesü ene metü buyu.	skye ba ni ǝdi lta buo. skye ba ni ǝdi lta buo. ts'e p'yi ma ni ǝdi lta bu yin no.	skye ba ni ǝdi lta buo. ts'e p'yi ma ni ǝdi lta bu yin no.	skye ba ni ǝdi lta buo. skye ba ni ǝdi lta buo. ts'e p'yi ma ni ǝdi lta bu yin no.
§ 108: kijayar bui dur kijayar ügei kemekci buyu	mt'a yod pa dañ mt'a med pa pa ste	mt'a yod pa mt'a med pa pa ste	mt'a yod pa dañ mt'a med pa pa ste
§ 108: büküi ke-mebesü	yod pa na	yod pa ni	yod pa na
§ 109: kijayar tur ber buyu ki-jayar ügei ber buyu	mt'a yod pa ǝañ ma yin mt'a med pa ǝañ ma yin	mt'a yod pa ǝañ yin mt'a med pa ǝañ yin	mt'a yod pa ǝañ ma yin mt'a med pa ǝañ ma yin
§ 109: kelelekcit kemebesü	brjod pa na	brjod pa ni	brjod pa na
§ 113: kemen
§ 118: yirtincü dür	ǝjig rten ni	ǝjig rten na	ǝjig rten ni
§ 118: yirtincü . . .	ǝjig rten ni	ǝjig rten . . .	ǝjig rten ni
§ 119: kijayar ügei yin tulada	mt'a med pai . . .	mt'a med pai p'yir	mt'a med pai . . .
§ 120: yirtincü dür	ǝjig rten . . .	ǝjig rten . . .	ǝjig rten . . .
§ 129: yirtincü ke-mebesü	ǝjig rten na	ǝjig rten ni	ǝjig rten na
§ 129: kijayar	mt'a
§ 129: kemen set-kijü	. . . sñam nas	. . . sñam nas	. . . sñam nas
§ 132: tedeger	de dag
§ 132: sayitur me-den	. . . mk'yen	rab tu mk'yen	. . . mk'yen
§ 132: sayitur me-deyü	. . . mk'yen to	rab tu mk'yen to	. . . mk'yen to

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	H. Brit. Mus.
§ 135: tegri kümün i tebciǰü te- gri kümün i tebcikü yi a- saqui yi a- saqdaqui ki- get	lha mi spon dris pa dan	lha mi spon la lha mi spon ba dri ba dris pa dan	lha mi spon dris pa dan
§ 137: ene keme- besü	o _{di} na	o _{di} ni	o _{di} na
§ 139: bi tedeger ün buyan busu yi tebci- kü yi asayu- qsan a	bdag gis mi spon ba dri ba dris par	bdag gis de dag gi mi dge ba spon ba dri pa dris pa	bdag gis mi spon ba dri ba dris par
§ 140: tegri kümün tebciküi asaḡ daqui kiget	lha mi spon ba de dri ba dris pa dan	lha mi spon ba dri pa dris pa dan	lha mi spon ba de dri ba dris pa dan
§ 145: toyin	dge slon	dge sbyon	dge slon
§ 147: bolqui tere kemebesü	ogyur ba de . . .	ogyur pa de ni	ogyur ba de . . .
§ 149: toyin	dge slon	dge sbyon	dge slon
§ 149: yayun dur oron jasayat
§ 150: duran inu	yid . . .	yid . . .	yid . . .
§ 151: kerbe(r)	ji ltar	ji ste	ji ltar
§ 151: nigen nigen inu	la la žig . . .	la la žig . . .	la la žig . . .
§ 151: cinadu yir- tincü ügei busu buyu uu	o _{ji} g rten p'a rol med pa yin nam	o _{ji} g rten p'a rol med pa ma yin nam	o _{ji} g rten p'a rol med pa yin nam
§ 154: tegri kümün i . . . tebciküi asaqdaqui kiget	lha mi spon ba dri ba o _{dris} pa dan	lha mi spon la lha mi spon ba dri ba o _{dris} pa dan	lha mi spon ba dri ba o _{dris} pa dan
§ 154: eyin uqaḡ- daqui	o _{di} dag la ste	o _{di} lta ste	o _{di} dag la ste
§ 154: dütüger si- tügen	gži bži pa	gži bži po	ni bži po
§ 155: ene metü barim tala- qui	. . . o _{dsin} pa	o _{di} ltar o _{dsin} pa	. . . o _{dsin} pa

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	Hs. Brit. Mus.
§ 156: <i>ilegüü busu</i>	<i>mi lhag</i>
§ 159: <i>arban jiryu- yan sitügen dür bolai</i>	<i>gži bcu drug pa lao</i>	<i>gži bcu drug lao</i>	<i>gži bcu drug pa lao</i>
§ 161: <i>bi üngge lüge ülü te- güsküi</i>	<i>bdag gzugs dan ldan pa ma yin pa dan</i>	<i>bdag gzugs dan mi ldan pa dan</i>	<i>bdag gzugs dan ldan pa ma yin pa dan</i>
§ 161: <i>üngge dür tegüsüksen ber busu bo- luyat üngge dür ülü te- güsüken ber.. büküi</i>	<i>gzugs dan ldan pa yañ ma yin la gzugs dan mi ldan pa yañ yin pa dan</i>	<i>gzugs dan ldan pa yañ ma yin la gzugs dan mi ldan pa yañ ma yin pa dan</i>	<i>gzugs dan ldan pa yañ ma yin la gzugs dan mi ldan pa yañ yin pa dan</i>
§ 161: <i>üngge dür tegüsüksen ber boluyat</i>	<i>gzugs dan ldan pa yañ ma yin la</i>	<i>gzugs dan ldan pa pa yañ yin la</i>	<i>gzugs dan ldan pa yañ ma yin la</i>
§ 161: <i>kijayar tur ülü tegüsüken ber</i>	<i>mt'a dan ldan pa yañ ma yin la</i>	<i>mt'a dan mi ldan pa yañ yin la</i>	<i>mt'a dan ldan pa yañ ma yin la</i>
§ 161: <i>imaqta jir- yalang tu imaqta joba- lang tu</i>	<i>gcig tu sdug bsñal ba can dan gcig tu bde ba dan</i>	<i>cig tu bde ba can dan gcig tu sdug bsñal ba can dan</i>	<i>gcig tu sdug bsñal ba can dan gcig tu bde ba dan</i>
§ 163: <i>ügülekcit</i>	<i>smra ba de dag</i>	<i>smra ba dag</i>	<i>smra ba de dag</i>
§ 168: <i>uyuyada ariluqsan uyuyada bi- siluqsan</i>	<i>yoñsu byañ ba</i>	<i>yoñs su dag pa yoñs su byañ ba</i>	<i>yoñs su byañ ba</i>
§ 168: <i>ünen yam- bar бүкү yo- soyar sonos- quia sayin i ügüleget ke- leleyü</i>	<i>yañ dag pa ji lta ba bžin sñam nas smra žin rjod par byed do</i>	<i>yañ dag pa ji lta ba bžin sñan par smra žin brjod par byed do</i>	<i>yañ dag pa ji lta ba bžin sñam nas smra žin rjod par byed do</i>
§ 169: <i>tegün ece cinaqsi da bi kemebesü</i>	<i>de p'an c'ad ... ni</i>	<i>de p'an c'ad bdag ni</i>	<i>de p'an c'ad ... ni</i>
§ 171: <i>ünggetü mün boluyat setkiküi tü ber бүкүi</i>	<i>gzugs can yin pa dan</i>	<i>gzugs can yin žin du ses can yañ yin pa dan</i>	<i>gzugs can yin pa dan</i>
§ 173: <i>tegün ece</i>	<i>de ...</i>	<i>de ...</i>	<i>de ...</i>

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	Hs. Brit. Mus.
§ 176: <i>busu ber busu kemen</i>	<i>ma yin par yin par</i>	<i>ma yin pa yañ ma yin par</i>	<i>ma yin par yin par</i>
§ 176: <i>bi . . . setkiküi tü ber busu boluyat setkiküi tü busu ber busu bolai</i>	<i>bdag ni ɔdu ses can yañ yin la ɔdu ses can ma yin pa yañ yin no</i>	<i>bdag ni ɔdu ses can yañ ma yin la ɔdu ses can ma yin pa yañ ma yin no</i>	<i>bdag ni ɔdu ses can yañ yin la ɔdu ses can ma yin pa yañ yin no</i>
§ 178: <i>ene metü</i>	<i>. . . ltar</i>	<i>ɔdi ltar</i>	<i>ɔdi (nachgetr.) ltar</i>
§ 178: <i>ünggetü ber busu boluyat ünggetü busu ber busu buyu ünggetü busu ber busu boluyat ünggetü . . . ber busu bolon setkiküi tü ber busu boluyat setkiküi tü ber busu setkiküi tü busu ber busu</i>	<i>gzugs can yañ . . . yin la gzugs can ma yin pa yañ . . . yin pa dan gzugs can . . . yañ ma yin pa la gzugs can ma yin pa yañ ma yin žin ɔdu ses can yañ ma yin la . . . ɔdu ses can ma yin pa yañ ma yin pa dan</i>	<i>gzugs can yañ ma yin la gzugs can ma yin pa yañ dan gzugs can . . . yañ ma yin lagzugs can ma yin pa yañ ma yin žin ɔdu ses can yañ ma yin la . . . ɔdu ses can ma yin pa yañ ma yin pa dan</i>	<i>gzugs can yañ . . . yin la gzugs can ma yin pa yañ . . . yin pa dan gzugs can yañ ma yin pa la gzugs can ma yin pa yañ ma yin žin ɔdu ses can yañ ma yin la . . . ɔdu ses can ma yin pa yañ ma yin pa dan</i>
§ 178: <i>tegün ece cinaqsi bi kijayar luya tegüsüget setkiküi tü ber busu setkiküi busu ber busu tegün ece cinaqsida bi . . . kijayar luya ülü te-güsüküi kiget kijayar luya tegüsüksen ber boluyat kijayar tur tegüsüküi ber busu ki-</i>	<i>de p'an c'ad bdag ni m'a dan mi ldan pa dan m'a dan ldan pa yañ yin la m'a dan mi ldan pa yañ</i>	<i>de p'an c'ad bdag ni m'a dan mi ldan pa dan m'a dan ldan pa yañ yin la m'a dan mi ldan pa yañ</i>	<i>de p'an c'ad bdag ni m'a dan mi ldan pa dan m'a dan ldan pa yañ yin la</i>

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	Hs. Brit. Mus.
<i>jayar tur</i>
<i>tegüsküi ber</i>
<i>busu boluyat</i>	... <i>yin la</i>	... <i>yin pa dan</i>
§ 179: <i>naiman si-tügen dür bolai</i>	<i>gži brgyad pao</i>	<i>gži brgyad lao</i>	<i>gži brgyad pao</i>
§ 179: <i>setkiküi tü busu ber busu buyu</i>	<i>du ses can ma yin no</i>	<i>du ses can ma yin pa yañ ma yin no</i>	<i>du ses can ma yin no</i>
§ 184: <i>ayagga takimlik ut a</i>	<i>dge slon dag</i>
§ 185: <i>bi ünggetü</i>	... <i>gzugs can</i>	<i>bdag gzugs can</i>	... <i>gzugs can</i>
§ 187: <i>doloduyar sitügen buyu</i>	<i>gži bdun po</i>	<i>gži bdun pao</i>	<i>gži bdun po</i>
§ 189: <i>kemekdekü inu uriducilan bolai.</i>	<i>žes bya ba dag ni sna ma bžin no.</i>
<i>ayagga takimlik ut a</i>	<i>dge slon dag</i>
<i>ali tere busu nom ut gün gün iyer üjekdekci</i>	<i>c'os gañ dag gžan zab pa zab par</i>
<i>tederger ber ali bui kemekdekü bügüde uriducilan bolai</i>	... <i>de dag kyañ gañ že na žes bya ba dag kyañ sna ma bžin no</i>	<i>de dag kyañ gañ že na žes bya ba dag ni sna ma bžin no</i>	<i>de dag kyañ gañ že na žes bya ba dag kyañ sna ma bžin no</i>
§ 191: <i>nirwan i büget oluqsan bolai</i>	<i>mya nan las das pa ... t'ob pa yin no</i>	<i>mya nan las das pa ... t'ob pa yin no</i>	<i>mya nan las das pa ... t'ob pa yin no</i>
§ 192: <i>tabdayar sitügen bolai</i>	<i>gži lña poo</i>	<i>gži lña pao</i>	<i>gži lña poo</i>
§ 193: <i>tabun sitügen dür eyin uqaqdaqui</i>	<i>gži lña po di dag la ste</i>	<i>gži lña po di lta ste</i>	<i>gži lña po di dag la ste</i>
§ 193: <i>sayitur medyü tegün ece ülemji üneger yambarcilan sa-</i>	<i>rab tu mk'yen ... de las lhag par yañ dag pa ji lta ba bžin du rab tu</i>	<i>rab tu mk'yen te de las lhag par yañ dag pa ji lta ba bžin du rab tu</i>	<i>rab tu mk'yen ...</i>

Mongol. Druck	Tibet. Druck	Berliner Handschr.	Hs. Brit. Mus.
<i>yitur mede- yü</i> <i>to</i>	<i>mk'yen to</i> <i>to</i>
§ 194: <i>edeger üjel dür oduqsan</i>	<i>lta bar soñ ba</i>	<i>lta bar soñ ba</i> <i>di</i> <i>dag</i>	<i>lta bar soñ ba</i>
§ 196: <i>dücin dür- ben kiget bu- yu</i>	<i>bži bcu rtsa gñis</i> <i>bži po</i>	<i>bži bcu rtsa bži po</i>	<i>bži bcu rtsa gñis</i> <i>bži po</i>
§ 199: <i>aqsan iyer</i>	<i>gnas pa</i>	<i>gnas pas</i>	<i>gnas pa</i>
§ 202: <i>ügülekcit</i>	<i>brjod pa dan</i>	<i>brjod pa dag</i>	<i>brjod pa dan</i>
§ 202: <i>qoyitu kija- yar tur aq- cin</i>	<i>p'yi mai m'a la</i> <i>gnas pa lta bar</i>	<i>p'yi mai m'a la</i> <i>gnas pa</i>	<i>p'yi mai m'a la</i> <i>gnas pa lta bar</i>
<i>dur oduqsat</i>	<i>soñ ba dag</i>	<i>soñ ba dag</i>	<i>soñ ba dag</i>
§ 202: <i>olan ber bu- su</i>	<i>mi man la</i>	<i>mi man la</i>	<i>mi man la</i>
§ 206: <i>kemeküi ber medejü</i>	<i>žes bya bar mk'yen</i> <i>to</i>	<i>žes bya bar mk'yen</i> <i>to</i>	<i>žes bya ba mk'yen</i> <i>to</i>
§ 207: <i>yar tur inu</i> (2 mal)	<i>lag tu ...</i> <i>lag tu ...</i>	<i>lag tu ...</i> <i>lag tu ...</i>	<i>lag tu ...</i> <i>lag tu ...</i>
§ 208: <i>jiyacina</i>	<i>ña pa</i>	<i>ña pas</i>	<i>ña pas</i>
§ 208: <i>ker tayalaq- saber üyilet- küi kiget bo- lai</i>	<i>ci dga dga dga</i> <i>dgur bya ba dag</i> <i>go</i>	<i>ci dga mgur bya</i> <i>ba dag go</i>	<i>ci dga dga dga</i> <i>dgur bya ba dago</i>
§ 209: <i>tere ...</i>	<i>de ni</i>	<i>de na</i>	<i>de ni</i>
§ 209: (Mitte) <i>a- yaqqatakim- lik ut a toyin kiget bira- man</i>	<i>dge sloñ</i>	<i>dge sloñ dag dge</i> <i>sbyoñ dan bram</i> <i>ze</i>	<i>dge sloñ</i>
§ 209: <i>sansar</i>	<i>srid pa</i>	<i>srid pa</i>	<i>srid pa</i>
§ 218: <i>qoyitu jaya- yan dur ütel- küi üküüi tayan jokii- duqci</i>	<i>ts'e p'yi mai rga</i> <i>sii rjesu m'un pa</i>	<i>ts'e p'yi ma la rga</i> <i>sii rjes su f'un pa</i>	<i>ts'e p'yi mai rga</i> <i>sii rjesu f'un pa</i>
§ 218: <i>üjekdeküi ügei türüyü</i>	<i>snan ba med pa ste</i>	<i>snan ba med pa</i> <i>skye ste</i>	<i>snan ba med pa ste</i>
§ 220: <i>inu</i>

Aus dieser Übersicht ist zunächst abzuleiten, daß die tibetische Vorlage des mongolischen Druckes der gedruckten Vorlage der Berliner Handschrift näher steht, als dem gedruckten Exemplar der India Office Library und der Handschrift des Britischen Museums andererseits. Das ergibt sich einwandfrei aus einer Betrachtung der Stellen, welche in meiner Zusammenstellung ausgehoben sind aus den §§: 10, 11, 12, 13, 18, 20 (2 ×), 24, 27, 28 (2 ×), 30(? da Druck unklar), 34, 35 (2 ×), 40, 47, 48, 51, 53 (erste Stelle), 53 (dritte Stelle), 54, 55, 57, 58, 59 (2 ×), 62, 63, 64, 66, 70, 73 (2 ×), 74, 75 (zweite Stelle), 76, 77 (3 ×), 79, 80, 87, 90, 93, 95, 96, 97 (2 ×), 98, 102, 104 (3 ×), 106, 107, 108(? *dan* fehlt), 108 (zweite Stelle), 109 (2 ×), 118 (2 ×), 119, 129 (erste und zweite Stelle), 132 (3 ×), 135, 137, 139, 140, 145, 147, 149, 151 (*ker ber* ist ganz sicher bloß Verderbnis), 151 (dritte Stelle), 154, 155, 156, 159, 161 (erste, dritte, vierte, fünfte Stelle), 163, 168 (2 ×), 169, 171, 176 (2 ×), 178 (zweite Stelle, die ersten zehn Worte des mongolischen Textes), 179 (2 ×), 184, 185, 187, 189, 192, 193 (2 ×), 194, 196, 199, 202 (erste und besonders zweite Stelle), 208 (zweite Stelle), 209 (zweite Stelle), 218 (2 ×). Aus dieser Übersicht ergibt sich weiterhin, daß der Druck der India Office Library und die Handschrift des Britischen Museums eng zusammengehören, es lassen sich also innerhalb der benutzten tibetischen Quellen zunächst zwei Überlieferungswege des Brahmajālasūtra — und damit vermutlich der gesamten Kanjurexemplare — feststellen.

Untersuchen wir nun, wie innerhalb dieser beiden Überlieferungswege die einzelnen benutzten tibetischen Quellen überlieferungsgeschichtlich zu einander stehen, und setzen dabei mit einer Betrachtung des gedruckten Exemplares der India Office Library und der Handschrift des Britischen Museums ein, so kann man zunächst feststellen, daß die Handschrift nicht die Vorlage oder Quelle für das gedruckte Exemplar abgegeben hat. Das ergibt sich daraus, daß die besagte Handschrift eine Reihe Textlücken enthält, welche im Druck nicht vorhanden sind. Ich ziehe folgende Fälle zum Belege an:

§ 26 fehlt: *rtaḡ*, welches im Druck vorhanden ist; § 49 fehlt: *gāi*; § 76 fehlt in der Wendung des Druckes: *gaṇ gi ts'e* in der Handschrift: *gaṇ*; § 110 fehlt in der Handschrift der

Satz: *spoñ bai rgyu las ɔbyuñ ba dan*; § 127 fehlt: *dag*; § 154 fehlt: *gži*; § 166 fehlt: *mi*; § 176 fehlt: *smra žiñ mñor par*; § 178 fehlt: *mt'a dan mi ldan pa yañ yin la*; § 185 fehlt *bži po*; § 209 fehlt: *dan*; § 217 fehlt: *ji*; § 214 steht: *byuñ srid kyī* neben *ɔbyuñ bar srid kyī* des Druckes.

Bleibt dabei auch zunächst die Frage offen, ob diese Lücken vom Schreiber dieser Handschrift verschuldet wurden oder sie sich schon in seiner Vorlage fanden, so ändert dies an der ersten Feststellung nichts, daß nämlich die Handschrift nicht die Druckvorlage für den Druck oder die unmittelbare Quelle dieser Druckvorlage abgegeben hat.

Das wird auch dadurch mit erhärtet, daß der Kanjur, aus welchem die Handschrift stammt, die Texte der Abteilung mdo in einer Reihenfolge enthält, welche von der des gedruckten Kanjur gänzlich abweicht. Wie ich schon Eingangs der Arbeit angegeben habe, steht die Handschrift in Band 6, der gedruckte Text des Brahmajālasūtra aber in Band 30. Dadurch wird es auch so gut wie sicher, daß die Handschrift nicht unmittelbar aus dem gedruckten Kanjurexemplar abgeschrieben sein kann, sondern aus einer Quelle stammen wird, die neben dem gedruckten Exemplar, welches für uns durch das Exemplar der India Office Library dargestellt wird, vorhanden war, und vielleicht noch vorhanden ist.

Neben diesen allgemeinen Erwägungen sprechen noch eine Anzahl einzelner Stellen im Textbefund dafür, daß die Handschrift tatsächlich nicht aus dem Kanjurdruck abgeschrieben sein kann, welcher in unserer Arbeit durch das Exemplar der India Office Library dargestellt wird. Unter solche Stellen sind zu rechnen: § 178, wo im Eingang des Absatzes im Druck *di* fehlt, während es in der Hs. Br. Ms. unter der Zeile nachgetragen ist. § 208, wo neben dem *ña pa* des Druckes in der Hs. Br. Ms. *ña pas* steht, vielleicht auch § 154, wo in der Hs. Br. Ms. *bži po* steht statt des *bži pa* des Druckes. Sicher gehört hierunter weiter § 3, wo der Druck ein *ha* neben einem *to* der Hs. Br. Ms. bietet.

Die wenigen Fälle, wo die Berliner Handschrift und die Handschrift des Britischen Museums mit einer Lesart geschlossen dem Druck gegenüberstehen, sind viel zu wesenlos,

als daß sie ausgemünzt werden könnten, aber das eine kann man ganz sicher sagen, daß sie gar nicht die Schlüsse zu erschüttern vermögen, die wir bisher abgeleitet haben.

Fragen wir weiter nach der Natur der tibetischen Quelle, aus welcher sich die Handschrift des Britischen Museums herleitet, so ist leider über einen Wahrscheinlichkeitsschluß nicht hinauszukommen. Man wird aber mutmaßen dürfen, daß auch diese Handschrift aus einem Druck abgeschrieben ist. Dafür scheint mir zu sprechen, daß im § 13 statt des sicher richtigen *sñan* in der Hs. Br. Ms. *sñam* steht, weiter daß vielfach *g* und *b* verschrieben sind — ich verweise auf den häufigen Wechsel von *gñi* und *bñi*, z. B. §§ 32, 58, 87, 176, 180, 191, 213. Denn ich glaube kaum, daß es sich bei dem letzten Falle um mehr als Schreibfehler handelt, wie sie durch einen unklaren Druck leicht ermöglicht werden. Ich glaube zunächst nicht, daß diesem Wechsel der Buchstaben eine tiefere Bedeutung innewohnt, wie es mir auch noch zweifelhaft ist, ob die Schreibung *blo* für *glo* (Simon, Tibetisch-Chinesische Wortgleichungen, Berlin 1930, S. 42) mehr als ein häufiger Schreibfehler ist. Hierher möchte ich auch den öfteren Wechsel in der Schreibung von *p* mit *b* rechnen, welcher auch in der Hs. Br. Ms. sich findet, wie z. B. §§ 37, 62, 73. Aber restlose Sicherheit ist nicht zu gewinnen.

Dagegen läßt sich feststellen, daß der Druck sowohl wie die Vorlage der Handschrift des Britischen Museums auf eine und dieselbe Quelle zurückgehen — ob mittelbar oder unmittelbar, darüber kann ich nichts aussagen — und daß diese gemeinsame Quelle, welche ich mit dem Sigel Xt bezeichnen will, Fehler enthalten hat. Xt muß also zwischen der tibetischen Originalübersetzung, für die ich das Sigel: Ot verwenden will, und dem Dr. und der Vorlage der Hs. Br. Ms. stehen.

Daß eine, dem Dr. und der Hs. Br. Ms. gemeinsame Quelle Xt anzusetzen ist, ergibt sich daraus, daß diese beiden tibetischen Werke eine Anzahl Textlücken gemeinsam haben, die sich als Textverderbnisse darstellen. Solche Lücken werden ausgewiesen durch die Anmerkungen zum tibetischen Texte Nrr. 92 (vgl. Pāli-Text I, 1, 8 *lajjā*), 117, 119, 157, 158, 222 (vgl. Pāli: *pajānāti*), 226, 228, 232, 238 (vgl. Pāli: *te* I, 2, 1), 242, 247,

265, 273 (vgl. Pāli: *mayam* I, 2, 6), 291, 322, 334, 337, 344, 353, 434, 439, 440, 444, 497, 507 (vgl. Pāli I, 2, 36), 508, 509, 512, 513, 550, 595, 602, 611, 618, 639, 646, 650, 688, 701, 702, 705, 727, 739, 740 (vgl. Pāli I, 2, 22: *ime*), 764 (Pāli I, 3, 32: *tatra*), 790. Neben die Lücken treten eine Reihe anderer Verderbnisse des Textes, welche dem Dr. und der Hs. Br. Ms. gemeinsam eignen und damit auch der ihnen zugrunde liegenden Quelle entnommen sein müssen. Ich verweise zum Belege auf die nachfolgend verzeichneten Anmerkungen zum tibetischen Texte: Nr. 68, 131, 177, 182, 183, 184, 195, 198, 284, 346, 411, 464, 640, 665, 766. Diese beiden Arten der Textverderbnisse in Xt sind alleinschon aus der oben angeführten Tabelle abzulesen.

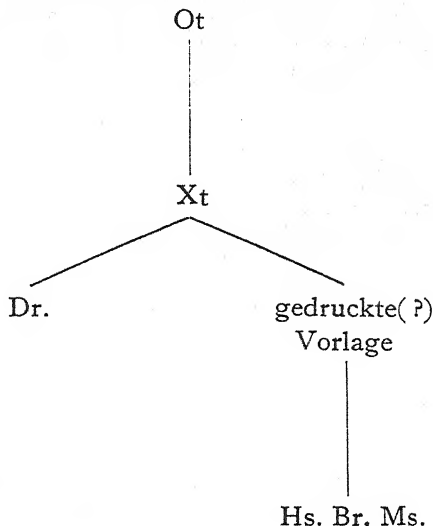
Besonders interessant sind folgende Fälle:

- § 108 (Anm. 449) lesen Dr. und Hs. Br. Ms.: *cig* statt eines richtigen *ciñ*.
- § 115 (Anm. 469) trägt der Dr. unter der Zeile nach *ciñ*, in Hs. Br. Ms. fehlt es.
- § 178 (Anm. 676) trägt Hs. Br. Ms. unter der Zeile nach *di*, im Dr. fehlt es.
- § 152 (Anm. 588) liest der Dr. *gis*, wobei das -s unter *gi* nachgetragen ist, die Hs. Br. Ms.: hat dafür *gi*.

Die Form *cig* zeigt, daß Xt auch Schreibfehler im Einzelwort enthielt, die übrigen drei Fälle geben Aufschluß darüber, daß Xt Korrekturen enthielt, denn es steht außer Zweifel, daß die unter der Zeile nachgetragenen Wörter schon in Xt nachgetragen waren, sonst wären sie nicht in der einen Quelle ausgelassen, weil übersehen worden. Daß wir mit dieser Lösung recht haben, wird durch das *gi* der Hs. Br. Ms. neben dem *gis* des Druckes bestätigt. Hier ist mit dem in Xt untergeschriebenen Buchstaben dasselbe geschehen, der Verfertiger der Vorlage der Hs. Br. Ms. hat ihn übersehen, der Verfertiger der Druckschrift noch festgehalten.

Aus diesen Dingen ergibt sich aber ohne weiteres, daß Xt nicht der primärste tibetische Text ist, sondern er auch seinerseits aus älterer Vorlage umgeschrieben ist, sei er auch nur die Umschrift für eine neue Druckplatte. Übermäßig genau ist diese Umschrift nicht erfolgt.

Suchen wir uns die Ergebnisse der Betrachtung dieses einen Zweiges der Überlieferung in einem Stammbaum zu verdeutlichen, so ergibt sich zunächst das nachfolgende Bild:



Wenden wir uns nun der Aufgabe zu, den zweiten Zweig der tibetischen Überlieferung unseres Brahmajālasūtra zu betrachten, so beginnen wir am besten mit dem mongolischen Texte. Da ergibt sich nun, daß der Text, wie er uns im Pariser Exemplar des gedruckten Kanjur vorliegt, nicht die ursprüngliche Fassung darstellt, sondern daß die Druckvorlage ein älteres, wohl handschriftliches Werk voraussetzt, aus dem die Druckvorlage durch Abschrift hergestellt wurde. Dabei sind vielleicht sogar redaktionelle Änderungen am Texte vorgenommen worden.

Die erste Tatsache, daß die Druckvorlage aus einer älteren Quelle abgeschrieben wurde, ergibt sich einwandfrei daraus, daß der Druck offensichtliche Fehler enthält, die nur durch eine neue Abschrift in den gedruckten Text gekommen sein können. Des zum Belege führe ich folgendes an:

1. Verwechslung zwischen *-t* und *-n*:

§ 1: *takimlik ut* statt *takimlik un*, tib.: *dge sloṅ gi*. Der gleiche Fall wiederholt sich in § 3. Weiterhin wird wohl derselbe Fehler anzunehmen sein, wenn in § 20 *odot sumun* neben *odon*

i sumut steht, wo im tibetischen Text durchgehends *skar mda* steht.

2. Verwechslung zwischen *-n* und *-t*:

§ 26: *ügülekcín* statt *ügülekcít*, tib. *smra ba rnams*; § 27: *ügülekcín tedeger* für tib. *smra ba de dag*; § 183: *ügülekcín* statt *ügülekcít*. Zum letzten Beispiele vergleiche man die §§ 183/184. § 34: *yayun dur sitügen* statt *yayun dur sitüget*, vgl. z. B. § 45. § 89: *nom un* statt *nom ut*, wozu man beispielsweise § 25 vergleichen wolle. § 172: *sitügen* statt *sitüget*. § 196: *üjel düür oduqsan* zur Wiedergabe eines tibetischen: *lta bar soñ ba dag* neben *oduqsat* in § 202.

3. An anderen Fehlern, welche durch eine neue Umschrift des Textes in den Druck gekommen sind, führe ich die folgenden an:

§ 7: *ücír ün* statt *ucír un* neben einem tibetischen: *skabs kyí*. § 8: *ülü qorosun ülü setkikdeküi bolai* für tibetisches: *mñon par mi dga bar mi byao*, wozu als Parallelstelle aus § 9 anzuziehen ist: *setkil iledde qorosqui kiget i üyiletbesü* als Übersetzung des tibetischen: *sems mñon par mi dga bar byas na*. § 17: *ker üyileddüksen* statt *ker ügüleksen* für tibetisches: *ji skad smras pa*. § 24: *tere metü* für tibetisches *de*. Das *metü* ist hier wohl unter Einfluß des folgenden *ene metü* in die falsche Textstelle gerutscht. § 25 ist *iyer* zu streichen in dem Ausdrucke: *nom ut iyer* für tibetisches *c'os . . . dag*. *Iyer* ist wohl durch das folgende *gün iyer* an der ersten Stelle veranlaßt worden. § 26 *müingge busu buyu* neben tibetischem *rtag go*. Ein Schreibfehler ist auch aus dem Nebeneinander folgender beiden Ausdrücke zu erschließen: *ünen ü duran dur ayuluqsan*, neben: *ünen i duran dur ayuluqsan* (§§ 28: 30) für tibetisches *yañ dag pa yid la byed pa*. § 34 ist *medeküi te* Schreibfehler für *medeküi ten* nach Ausweis des tibetischen *śes ldan*. § 37 ist *nüküceküi* verschrieben aus älterem *nügüge*, tibetisch: *gñis pa*. § 39 steht: *yayun dur orosiqu* gewiß falsch für *yayun dur orosiju* zur Übersetzung des tibetischen: *ci la gnas nas*, wie beispielshalber aus § 34 zu erkennen ist. § 43 ist ein älteres *müingge* verschrieben in *üglige*, der tibetische Text hat *rtag pa*. Im § 51 ist der Ausdruck: *olan busu* aus der Wendung *ilegüü busu olan busu* für tibetisches: *mi lhag mi mañ (la)* versehentlich bei der Um-

schrift an die falsche Stelle in der Druckvorlage gerutscht. Diese Stelle sieht gerade so aus, wie wenn der Ausdruck: *olan busu* in der Vorlage des Abschreibers zwischenzeilig nachgetragen gewesen wäre. § 53 ist *amitan* falsch für tibetisches *o_{gro} ba*. Man vergleiche § 104. § 56 sieht *ber* aus wie der Rest eines *über ün*, vgl. § 25. Davor wäre *bi* ausgefallen. § 59 ist *tede* Fehler des Abschreibers für *tende* zur Wiedergabe eines tibetischen: *der*. § 62: *tede* statt *tere*, tib. *de*. § 63 ist *setkijü* durch Abschrift verursachter Fehler für *setkiyü*. Im tibetischen Texte steht *sñam mo. setkiyü* ist falsch für *setkijü*, tib. *sñam nas*. Ebenso steht es § 64 mit *ede* statt *ende* neben tibetischem *o_{dir}*. § 71 ist *bolqun* Schreibfehler statt *bolon*. § 75 steht *kemeget* falsch statt *kiget* für tibetisches *dañ*. § 78 ist der mongolische Text durch Umschrift verderbt in *tere metü setkil i setkil ayuluq-san eceyan*, für das zweite *setkil* stand im Original sicher: *teksi*. Der tibetische Text ist hier mit einer Lücke überkommen als: *de ltar . . . mñam par bñag pa na*. § 80 steht *sitiüyü* falsch statt *sitijü* für tibetisches: *rten nas*. Man vergleiche diejenige Stelle, welche einige Zeilen weiter oben aus § 63 ausgehoben ist. § 82 ist *tende* verschrieben aus ursprünglichem: *tede* für tibetisches *de dag*. Man vergleiche oben § 64. § 82 ist *setekil* Schreibfehler für *setkil*, ebenso § 98: *imaska* für *mimaska* (Lehnwort aus dem sanskritischen: *mīmāṃśaka*). Vgl. oben § 43. § 100 ist *minu* als Schreibfehler für *inu* für tibetisches *ni* in den Druck gekommen. § 105: *medeyü* statt *medejü*, tib.: *mk'yen nas*. § 126 kann statt des gedruckten: *kemeküi ece kürtele* nur *kemeküi kürtele*, tibetisch: *žes bya bai bar du* unterstellt werden. Indessen ist dieser eine Fall von recht zweifelhafter Beweiskraft für den Nachweis, daß die Druckvorlage aus einem älteren Manuskript abgeschrieben wurde, weil es möglich bleibt, daß schon dem Verfasser der originalen mongolischen Übersetzung ein Versehen unterlaufen ist. Er könnte bei der Niederschrift seiner Übersetzung an die Wendung *kemeküi ece . . . kemeküi dür kürtele* gedacht haben, die falsche Wendung zu schreiben begonnen und sich durch einen Blick in die tibetische Vorlage haben bestimmen lassen, die falsche Wendung abzubrechen. Es wäre möglich, daß schon in dieser ursprünglichen Übersetzung das irrige *ece* versehentlich zu tilgen vergessen worden wäre. § 138 ist: *setkijü* falsch für *setkiyü*, tib.: *sñam mo*. Sichere

Fehler eines Abschreibers sind die Wörter: *ügei* statt *üge* in den §§ 140, 144, 153. Ebenso ist § 147: *busut* sekundärer Schreibfehler für *busu*, wie schon die Umgebung der Stelle dartut. § 150 ist *ker ber* durch die Umschrift eines älteren Textes in ein späteres Exemplar aus *kerbe* für tibetisches *ji ste* entstanden. Ebenda ist: *ber* sicher sekundärer Schreibfehler statt *bui* für tibetisches: *yod*. § 174 bietet einen neuen Fall, wo *ende* statt *ede* steht. § 176 ist *uyuyada* nur als Schreibfehler aus *onoyat* neben tibetischem: *rtoḡ ciñ* zu verstehen. § 177 sieht der Ausdruck: *bi busu* aus wie der Rest eines in der Vorlage undeutlichen *bi kemebesü*, tib.: *bdag ni. setkiküi dūr* ist sicher Schreibfehler für *setkiküi tū* neben tibetischem *du ses can*. § 178 ist das erste *busu* in der Wortgebung: *ünggetü busu ber busu boluyat, ünggetü . . . ber busu bolon* versehentlich hinter das erste *ünggetü* geschrieben worden, während es hinter dem zweiten stehen sollte, wie aus dem Tibetischen erhellt: *gzugs can yañ ma yin la, gzugs can ma yin pa yañ ma yin žiñ*. Auch dies kann nur Folge einer Umschrift sein, der Fehler wurde dadurch herbeigeführt, daß zweimal *ünggetü* kurz hintereinander stand und das Auge des Abschreibers zunächst die falsche Stelle auffing. § 191 ist *boluqsan* in der Wendung: *nirwan boluqsan bolai* gewiß als Schreibfehler für *oluqsan* aufzufassen, der tibetische Text hat: *mya ñan las ḡdas pa t'ob pa yin no*. § 206 steht *medejü* falsch für *medeyü*, tib.: *mk'yen to*. § 207 ist *udaju* als Schreibfehler für *otcu*, tibetisch: *soñ žiñ*, zu werten, wie der Vergleich mit § 208 zeigt. § 211 ist *sayaral* als Verschlimmbesserung von *serel* aufzufassen. Auch wenn in Fällen wie § 140 *tegri kümün ü tebciḡet* statt des gewöhnlichen *tegri kümün i . . .* steht, kann es sich nur um einen Fehler handeln, welcher so in den gedruckten Text gekommen ist, daß eine ältere Vorlage abgeschrieben wurde.

Wir bekommen damit eine doppelte Schichtung in der Überlieferung des mongolischen Kanjur, indem die Druckvorlage aus einer mongolischen Quelle älteren Datums umgeschrieben ist. Prüft man die aufgeführten Schreibfehler durch, so hat man den Eindruck, daß die Vorlage eine Handschrift war. Ich erinnere an die Fälle, wo *ü* und *i*, *j* und *y*, *i*- und *mi*-, vertauscht sind. Diese Buchstaben sind im Druck zwar alle klar unterschieden, aber in einer Handschrift können sie

einander viel ähnlicher aussehen. Auch der *m*-Strich kann in einer Handschrift leichter verwischt werden als in einem Drucke.

Wie schon durch den angeführten Fall aus § 211 nahegelegt wird, muß bei dieser Umschrift der Text auch — zum mindesten — mit überarbeitet worden sein. Denn die Lesart *sayaral* für *serel* setzt neben der Schrift noch eine Deutung der Schriftzüge voraus. Vielleicht darf man unter diesem Gesichtspunkte auch die Stelle § 73 betrachten, wo es heißt: *setkil kemebesü kemekdekü ba* für tibetisches *sems žes bya ba*.

Doch bleibt dieser Fall etwas unsicher. Denn es könnte auch sein, daß der eine Ausdruck nicht durch den anderen glossiert wird, sondern daß dem Abschreiber zunächst ein falscher Ausdruck *A* versehentlich unterlief, er könnte so vorgegangen sein, daß er die Stelle zunächst im Original gelesen und sie darauf niedergeschrieben hat, wobei sich bei dem fraglichen Worte ein Gedächtnisfehler einstellte, den er dann so verbesserte, daß er den im Original vorhandenen synonymen Ausdruck *B* noch hinter dem ersten eintrug, als er das Original nochmals eingesehen hatte, und daß er den ersten falschen zu tilgen vergaß. Sicher ist nur, daß auch dieser Fehler durch die Abschrift in den vorliegenden Druck gekommen sein kann. Auch zwei andere Stellen geben keinen sicheren Ausweis, ob eine Glossierung des ursprünglicheren Ausdruckes durch einen — vielleicht gewöhnlicheren — vorgenommen wurde. Es handelt sich hierbei um die Wendung: *gotala bitükci* *bariwarcagi*, welche sich in den §§ 2, 3, 7 je einmal an erster Stelle vorfindet, während an der zweiten Stelle in diesen Paragraphen immer nur *gotala bitükci* zur Wiedergabe des tibetischen *kun tu rgyu* steht. Das auffälligste ist die ungleichartige Behandlung der in den einzelnen Absätzen gleichen tibetischen Vorlage. Ob hier die zwischenzeilige Übersetzung *gotala bitükci* durch das Lehnwort *bariwarcagi* bei der Herstellung der Druckvorlage glossiert wurde, bleibt deshalb unsicher, weil sich auch in tibetischen Übersetzungen nicht selten Fälle finden, daß einer zwischenzeiligen Übersetzung eines Sanskritbegriffs noch der tibetische Allgemeinbegriff nachgestellt wird. Ich verweise der Kürze halber auf meine Bemerkungen in der Asia Major III, S. 542. Wenn sich die beiden Fälle auch nicht ganz decken, insofern es sich bei der mongolischen Wieder-

gabe von *kun tu rgyu* mit *gotala bitükci* . . . *bariwarçagi* darum handelt, daß nicht Spezial- und Generalbegriff, sondern identische Spezialbegriffe verwendet werden, so ist der Technik der Übersetzung doch eine gewisse Ähnlichkeit nicht abzuspochen. Es bleibt damit die Möglichkeit offen, daß eine bestimmte Technik von den Tibetern übernommen sein kann und der Ausdruck *gotala bitükci* *bariwarçagi* dem Originalübersetzer zuzuschreiben ist. Es bleibt allerdings dann die Frage erst recht offen, warum im gleichen Absatz bei gleichem Wortlaute der tibetischen Quelle die mongolische Übersetzung nicht einheitlich ist. Es fehlt mir — und mir wohl nicht allein — die Erfahrung, solche Dinge richtig einzuordnen. Man kann vorläufig nichts weiter tun, als sie im Auge zu behalten.

Das gilt leider auch für eine Reihe anderer Erscheinungen, welche der mongolische Druck ausweist. Ich meine diejenigen Fälle, wo ein gleicher tibetischer Ausdruck in der mongolischen Übersetzung verschieden gewendet ist. Ich führe folgende Beispiele an: *uridu ecüs i onoyat* (§ 26) neben: *uridu kijayar i onoyat* (§ 39), *urida kijayar a onoyat* (§ 27) und schließlich: *uridu kijayar i onoju* geben wieder: *ñnon gyi mt'a la rtog ciñ. iledde ügülen iledde kelelekci* (§ 38) gibt neben *iledde ügüleget iledde kelelekci* (27) wieder: *mñon par smra žin mñon par brjod pa ste. yayun dur sitiün* (38) übersetzt in derselben Formel neben *yayun dur sitiüget* (§ 32) tibetisches *ci la rten ciñ. iledde toyolun burqan bolju* (25) steht neben *iledde toyolju burqan bolju* (§ 56) als Entsprechung für tibetisches *mñon par rdsogs par sañs rgyas nas*. Der tibetische Ausdruck: *reg pa las byuñ ba la(s) gžan pai ts'or bar gyur ba* ist § 214 übersetzt mit: *kürülceksen ece boluqsan a übere sincileküi boluqci*, § 216 aber: *kürülceksen ece boluqsan übere mederekci*. Für die tibetische Wendung: *de las* (*las* fehlt § 173) *lhag par yañ dag pa ji lta ba bžin rab tu mk'yen to* bietet der § 163: *tendece ülemji ünen mayat yambar бүкүү yosoyar sayitur medemüi*, der § 173: *tegün ece ülemji ünen mayat yambar бүкүү yosoyar sayitur medemüi*, der § 51: *tegün ece ülemji yi ünen iyer yambar бүкүү yosoyar sayitur medemüi*, § 102: *tegün ece ülemji ünen yambar yosoyar sayitur medeyü*. Der tibetische Satz: *de dag nas rañ gi mñon par ses pas mñon par rdsogs par sañs rgyas nas bsad la* ist im § 168 übersetzt: *tedeger i bi über ün jüing bilik i iledde toyolun*

burqan bolju nomlayat, § 26: tedeger bi über ün jüing bilik iyer iledde toyolun burqan bolju nomlayat.

Die Beispiele ließen sich häufen, doch genügen die aufgeführten, das Wesenhafte zu veranschaulichen. Sie sind nicht alle gleich zu beurteilen. Auch bei anderen Übersetzern läßt es sich beobachten, daß für einen gleichen Ausdruck einer Vorlage die Wiedergabe in fremder Sprache sich an verschiedenen Stellen in verschiedene Worte kleidet. Schwieriger ist es, eine Erklärung dafür zu finden, warum unterschiedliche grammatische Formen bei der Wiedergabe eines gleichen Ausdruckes der Vorlage verwendet werden. Am schwierigsten aber ist der Fall aufzuhellen, daß ein verschiedener Gebrauch an Postpositionen sich findet, wenn derselbe Ausdruck an unterschiedlichen Stellen übersetzt wird. Mir fehlt hier die Erfahrung, solche Dinge in einer mongolischen Übersetzung abzuwerten, Untersuchungen über die Technik der Übersetzungen ins Mongolische liegen bisher nicht vor. Aber der erste Eindruck ist doch der, daß der verschiedene Gebrauch von Postpositionen bei der Wiedergabe einer und derselben Wendung des Originals einer Nachbesserung zuzuschreiben ist. Der Umstand, daß diese nicht durchgehends vorgenommen wurde, spricht nicht gegen die Annahme einer solchen Nachbesserung.

Aber alle diese Dinge sind zunächst nicht sicher genug zu erklären, als daß sie für eine zwingende Schlußfolgerung nutzbar gemacht werden könnten. Es muß sein Bewenden damit haben, auf diese Dinge hingewiesen zu haben, damit sie bei weiterer Forschung im Auge behalten werden.

Sicher ist nur das eine Ergebnis, daß die Vorlage des Druckes aus einer älteren, wohl handschriftlichen Quelle abgeschrieben ist.

Ich war zu diesen Ergebnissen schon gekommen, als mir Herr Prof. Vladimirtsov in einem Briefe mitteilte, ihm hätten sich bei seiner Arbeit am Pariser gedruckten mongolischen Kanjur folgende beiden Ergebnisse herausgestellt: 1. Das gedruckte Pariser Exemplar ist aus einer älteren Vorlage durch Abschrift hergestellt worden. 2. Dabei ist die ältere Vorlage sprachlich überarbeitet worden.

Soviel ich dem Briefwechsel mit Herrn Prof. Vladimirtsov entnehmen kann, hat er seine Ergebnisse an anderen Texten als

der Übersetzung des Brahmajālasūtra gewonnen, sodaß die Resultate unabhängig voneinander und an verschiedenem Stoffe gewonnen wurden. Dadurch gewinnen sie beträchtlich an Sicherheit. Leider konnte ich das Leningrader handschriftliche Exemplar des mongolischen Kanjur nicht nutzbar für die Untersuchung machen. Dies macht sich für die folgenden Ausführungen über das Verhältnis der von mir benutzten drei tibetischen Quellen zur tibetischen Vorlage der mongolischen Übersetzung noch schmerzlicher bemerkbar. Um nicht der Leichtfertigkeit geziehen zu werden, darf ich bemerken, daß ich diese Lücke leider nicht vermeiden konnte.

Wenden wir uns nun der Frage zu, festzustellen, in welchem überlieferungsgeschichtlichen Verhältnisse die tibetische Vorlage der mongolischen Übersetzung unseres Sūtra zu den übrigen benutzten tibetischen Quellschriften steht, so wird dies durch eine Betrachtung der Abweichungen möglich, welche zwischen den Texten bestehen. Sie sind in der folgenden Aufstellung zusammengetragen. Dabei sind kleinere Abweichungen, die für die Beurteilung belanglos sind, außer Betracht geblieben. Unter solchen Abweichungen verstehe ich solche, daß belanglose Wörter in der mongolischen Übersetzung fehlen, wie z. B. daß nicht alle *dañ* des tibetischen Originals übersetzt sind. Von solchen Fällen ist nur ein Beispiel aufgenommen. Da mir der Leningrader mongolische Kanjur nicht zu Gebote steht, ist leider auch die Frage nicht sicher zu beantworten, ob eine Auslassung im mongolischen Texte nur dem Druck oder der gesamten mongolischen Überlieferung zur Last zu legen ist. Die Ergebnisse, zu denen ich komme, bedürfen hier also der Nachprüfung. Sie wird an Hand der nachfolgenden Aufstellung leicht durchzuführen sein.

A. Verzeichnis der Lücken des mongolischen Textes gegenüber dem Tibetischen

Mongolischer Druck	Berliner Handschrift
§ 1:	<i>mtś'an mo</i>
§ 2, 7: <i>ügüleyü . . . qotala bitükci</i>	<i>rjod pa dañ kun tu rgyu</i>
§ 2, 3: <i>Braḡamadadi neretü . . .</i>	<i>Tś'añs sbyin žes bya ba ni</i>
§ 2: <i>baḡsi . . . titsi</i>	<i>slob dpon dañ, slob ma</i>

Mongolischer Druck	Berliner Handschrift
§ 2: <i>ūjel kiget bistrel ... übere il-yal ... külicel kiget iyer</i>	<i>lta ba dan mos pa dan, bye brag p'yed pa dan, bzod pa dag gis</i> (Var.: <i>byed — p'yed, bdag — dag</i>).
§ 3, 7: <i>quwaraq ut tur ...</i>	<i>dge ɔdun la yañ</i>
§ 5: <i>sonosuyat ...</i>	<i>gsan nas kyañ</i>
§ 6: <i>sayuyat ...</i>	<i>bžugs nas kyañ</i>
§ 6: <i>ayaqqa takimlik ... tur</i>	<i>dge sloñ rnams la</i>
§ 6: <i>... ayaqqa takimlik ut (§ 7!)</i>	<i>dge sloñ mañ po rnams</i>
§ 6: <i>caq ucir tur küürksen üges ...</i>	<i>(skabs kyi: fehlt Berl. Hs.) gtam dus la bab pa ni</i>
§ 7: <i>Braqamadadi ... inu</i>	<i>Ts'añs sbyin žes bgyi ba ni</i>
§ 7, II: <i>quwaraq ut tur ... (§ 8!)</i>	<i>dge ɔdun la yañ</i>
§ 14:	<i>dge sloñ dag de cii p'yir že na</i>
§ 14:	<i>yid bde bar gyur pa dan</i>
§ 15:	<i>yañ dag pa ma yin pa la ni</i>
§ 15: <i>ene nom tur ...</i>	<i>c'os ɔdi la ni</i>
§ 20: <i>naran ... saran</i>	<i>ñi ma dan zla ba</i>
§ 20: <i>tegri ner ... kegürge</i> (vgl. einige Zeilen weiter)	<i>lhai rña</i>
§ 20: <i>mür buruyu bolqui ... odon i sumut</i>	<i>lam log pa dan skar mda</i>
§ 22: <i>tere Gowwadama ...</i>	<i>Gou ta ma de ni</i>
§ 22: <i>... gamuq ece sakikci</i>	<i>yid kun nas bsruis pa</i>
§ 25: <i>... toniluqsan ... bi über ün jüng bilik iyer</i>	<i>yoñs su byañ ba de dag nas rañ gi mñon par šes pas</i>
§ 25, 26: <i>tegüncilen ireksen ...</i>	<i>de bžin gšegs pa la</i>
§ 26:	<i>mñon par smra žiñ</i>
§ 27:	<i>ci la rten ciñ ci la gnas nas</i>
§ 30:	<i>bdag</i>
§ 30: <i>boluqsan kiget ...</i>	<i>byuñ ba dag gis</i>
§ 34: <i>siltayan ece</i>	<i>rgyu las byuñ ba</i>
§ 39: <i>..... kemen ügülekcit</i>	<i>rtağ par smra ba rnams</i>
§ 42:	<i>de</i>
§ 44: <i>iledde kelelekci</i>	<i>mñon par smra žiñ mñon par rjod pa</i>
§ 44: <i>yutayar bolai</i>	<i>gži gsum pao</i>
§ 45: <i>..... ügülekcit</i>	<i>rtağ par smra ba rnams</i>
§ 53: <i>ene metü buyu ... tedeger tegüncilen ireksen yambar бүкүү ber sayitur medeyü</i>	<i>ɔdi lta bu yin no žes de dag de bžin gšegs pas yañ dag pa ji lta ba bžin du rab tu mk'yen</i> (Var. <i>be-langlos</i>).
§ 54: <i>..... yambar бүкүү yosoğar sayitur medebesü ber</i>	<i>yañ dag pa ji lta ba bžin du rab tu mk'yen nas kyañ</i>
§ 55: <i>..... ülü setkiküi ber</i>	<i>mc'og tu mi ɔdsin pas</i>
§ 56:	<i>(nas?) rañ gi</i>

Mongolischer Druck	Berliner Handschrift
§ 62: <i>tedeger amitan i ... bi</i>	<i>sems can de dag ni bdag gis</i>
§ 63:	<i>sems can des (vor de ltar)</i>
§ 63: <i>biden i ...</i>	<i>bdag cag ni</i>
§ 63: <i>tere kemebesü</i>	<i>sems can de ni</i>
§ 74: <i>jarim ut</i>	<i>k'a cig ni rtag la k'a cig ni mi rtag</i>
.....	<i>pa ste</i>
§ 74: <i>bi kiget yirtincü</i>	<i>bdag dan jig rten k'a cig (ni, fehlt</i>
<i>müngge bolai</i>	<i>Berl. Hs.) rtag go</i>
§ 75: <i>..... sitüget</i>	<i>ci la rten cin</i>
§ 75: <i>yirtincü ... müngge bolai</i>	<i>jig rten k'a cig rtag go</i>
§ 76: <i>ayagqa takimlik ... a</i>	<i>dge sloñ dag</i>
§ 76:	<i>od do. rtse dga ranš pa dan ldan</i>
.....	<i>pai</i>
§ 79: <i>amarmaq yirtincü</i>	<i>odod pai k'ams na</i>
§ 79: <i>setkil ...</i>	<i>sems kyis</i>
§ 81: <i>yayun dūr</i>	<i>ci la gnas nas ci la gnas bcas te</i>
<i>oron jasayat</i>	
§ 81: <i>bi kiget yirtincü</i>	<i>bdag dan jig rten k'a cig rtag go.</i>
<i>müngge bolai</i>	
§ 82:	<i>šin tu</i>
§ 85: <i>masida ... üjekci</i>	<i>šin tu mi lta ba (Dr., Hs. Br. Ms.: šin tu lta ba)</i>
§ 85: <i>bide müngge busu buyu</i>	<i>bdag cag ni mi rtag pao</i>
§ 86: <i>bi kiget yirtincü ... müngge bolai</i>	<i>bdag dan jig rten k'a cig rtag go.</i>
§ 87: <i>tede bügüde ...</i>	<i>de t'ams cad ni</i>
§ 90: <i>yambar ... yosoyar</i>	<i>ji lta ba bžin</i>
§ 90: <i>nügüge sitügen ... bolai</i>	<i>gži gnis po lao.</i>
§ 95:	<i>bdag ni di sñam du</i>
§ 96, 97: <i>kemekdekü bügüde</i>	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 99: <i>bi ... eyin kemen</i>	<i>bdag ni di sñam du</i>
§ 99:	<i>rtog ge pa</i>
§ 101: <i>tede bügüde</i>	<i>de t'ams cad ni</i>
§ 105:	<i>lhag par</i>
§ 105: <i>medeyü (lies: ~ jü) ...</i>	<i>mžyen nas kyan</i>
§ 106:	<i>nub par</i>
§ 110: <i>ede ...</i>	<i>di ni</i>
§ 110: <i>tere ...</i>	<i>de lta bu</i>
§ 111: <i>setkil ... dūr</i>	<i>du šes can du</i>
§ 112: <i>ene ...</i>	<i>di sñam du</i>
§ 113: <i>yirtincü ...</i>	<i>jig rten la</i>
§ 118: <i>... bi ... eyin setkirün</i>	<i>des na bdag di sñam du</i>
§ 119: <i>setkikü dūr</i>	<i>du šes can du</i>
§ 120:	<i>ci la rten cin</i>

Mongolischer Druck	Berliner Handschrift
§ 123: <i>yirtincü</i> <i>kemebesü</i>	<i>ǰig rten la ni</i>
§ 123: <i>setkil</i> <i>boluyat</i>	<i>ǰdu ses can yin šin</i>
§ 124:	<i>des na</i>
§ 127: <i>kemekdeküi</i> ... <i>kiget</i>	<i>žes bya ba dag dan</i>
§ 128: <i>setkiküi</i> ... <i>kijayar</i>	<i>ǰdu ses can dan mʼa</i>
§ 129: <i>bi</i>	<i>des na bdag ǰdi šnam du ǰig rten ni</i>
<i>yirtincü kemebesü</i>	
§ 129: <i>qoyosun ger tür orosibasü</i> ... <i>bolon</i>	<i>kʼan stoñ na gnas kyañ ruñ ste</i>
§ 130: <i>setkiküi</i> ...	<i>ǰdu ses can dan</i>
§ 132:	<i>yañ dag pa</i>
§ 132: <i>yambar</i> ... <i>yosoyar</i>	<i>ji lta ba bžin du</i>
§ 135: <i>kemekü nügüt</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 136, 139, 140, 153: <i>asaqdaqui kiget</i>	<i>dri ba dris pa dan</i>
§ 136: <i>keyiskekü yi eyin uqaqdaqui</i>	<i>bskur ba ni ǰdi lta ste</i>
§ 138: <i>bi</i> ...	<i>bdag gis ni</i>
§ 141: <i>nügüge</i> ... <i>kemebesü</i>	<i>gži gñis pa ni</i>
§ 142, 146: <i>yambar</i> ... <i>yosoyar</i>	<i>ji lta ba bžin du</i>
§ 145: <i>kemekdeküi bügüde</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 146: <i>buyan kemekdeküi</i>	<i>dge ba dag ces bya ba</i>
§ 149, 153: <i>kemekdeküi bügüde</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 151: <i>tere</i> ... <i>yirtincü</i>	<i>de ǰig rten pʼa rol</i>
§ 151:	<i>yod pa yañmayin med pa yañ yin nam</i>
§ 151: ... <i>cinadu yirtincü</i>	<i>de ǰig rten pʼa rol</i>
§ 151: <i>kemen asaqdabasü ele</i>	<i>žes ǰdri ba dris pa na</i>
§ 151: <i>daki</i>	<i>ǰon te ma yin</i>
§ 154: <i>tegri kümün i</i>	<i>lha mi spoñ la lha mi spoñ ba dri</i>
<i>tebciküi asaqdaqui kiget</i>	<i>ba dris pa dan</i>
§ 154: <i>ünen</i> <i>bükü yosoyar</i>	<i>yañ dag pa ji lta ba bžin</i>
§ 155: <i>degejilen setkiküi bügüde</i> ...	<i>mʼog tu ǰsin pa dag ni</i>
§ 158: <i>kemekdeküi bügüde</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 159: <i>ali tere</i> <i>nom ut</i>	<i>cʼos gañ dag gžan</i>
§ 159: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 160: <i>setkiküi kemen ügülekcit</i>	<i>ǰdu ses can du smra ba dag</i>
§ 161: <i>setkiküi kiget</i>	<i>ǰdu ses can dan (can fehlt im Dr. und in der Hs. Br. Ms.)</i>
§ 161: <i>kijayar</i> ... <i>tegüsüksen</i>	<i>mʼa dan ldan pa</i>
§ 161:	<i>yin la mʼa dan mi ldan pa yañ</i>
§ 165:	<i>skye ba ni ǰdi lta buo</i>
§ 165: <i>ene metü</i>	<i>ǰdi lta buo</i>
§ 165:	<i>de las lhag par yañ dag pa ji lta ba</i>
§ 165:	<i>bžin rab tu mʼyen to.</i>
§ 166: <i>ülemji</i> <i>yambar bükü</i> <i>yosoyar</i>	<i>lhag par yañ dag par ji lta ba bžin</i>

Mongolischer Druck	Berliner Handschrift
§ 166: <i>medebesü</i> ...	<i>mē'yen nas kyan</i>
§ 167: <i>über iyen</i> ...	<i>bdag nid</i>
§ 169:	<i>gañ</i>
§ 170: <i>buyu</i> ... <i>jarim</i>	<i>yin no žes k'a cig</i>
§ 171:	<i>bdag ni</i>
§ 171:	<i>gzugs can yin la gzugs can ma yin</i>
§ 171:	<i>pa yañ yin pa dañ</i>
§ 171: <i>ünggetü busu ber</i> <i>bolju</i>	<i>gzugs can ma yin pa yañ ma yin žin</i>
§ 171: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 171:	<i>bdag ni</i>
§ 171: <i>tegüsüksen ber</i> ... <i>kijayar</i> .	<i>ldan pa añ yin la m'a</i>
§ 173: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 173: <i>kemen</i> ... <i>iledde</i>	<i>žes k'a cig mñon par</i>
§ 174: <i>kemekdekü bügüde</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 175: <i>kemesesü</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 176: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 178: <i>bi</i> ... (4 mal)	<i>bdag ni</i>
§ 178: <i>setiküi tü</i> ... <i>busu bolju</i>	<i>du ses can yañ ma yin la</i>
§ 178: <i>ünggetü</i> <i>ber</i> <i>busu bolon</i>	<i>gzugs can ma yin pa yañ ma yin</i> <i>žin</i>
§ 180: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 181: <i>kemekdekü bügüde</i> ...	<i>ces bya ba dag ni</i>
§ 182: <i>kemekdekü bügüde</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 183: <i>kemekdekü bügüde</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 183: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 184: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 185: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 187: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 188: <i>bi</i> ...	<i>bdag ni</i>
§ 188: <i>kemekdekü bügüde</i> ...	<i>ces bya ba dag ni</i>
§ 190: <i>kemekdekü bügüde</i> ...	<i>žes bya ba dag ni</i>
§ 202:	<i>smra žin mñon par</i>
§ 204: <i>ünen yambar</i> ... <i>yosoyar</i>	<i>yañ dag pa ji lta ba bžin</i>
§ 205: <i>sayitur medejü</i> ...	<i>rab tu mē'yen nas kyan</i>
§ 207:	<i>de la</i>
§ 208: <i>degegside abarin baribasu</i>	<i>gyen du dmyugs su zin kyan</i>
§ 209:	<i>mñon par</i>
§ 209: <i>tere</i> ...	<i>de na (Dr. Hs. Br. Ms.: ni)</i>
§ 214: <i>yirtincü</i> ...	<i>ojig rten ni</i>
§ 220:	<i>odug cin</i>
§ 221:	<i>c'os kyi rnam grañs odii ts'ig bla</i> <i>dags</i>

B. Zusätze im mongolischen Texte gegenüber dem tibetischen

Mongolischer Druck	Tibetischer Text
§ 1: <i>Raajagirqa balyasun</i>	<i>rGyal poi k'ab ...</i>
§ 2: <i>Masi bayasqulang neretü</i>	<i>Rab dga ...</i>
§ 4: <i>teyimü üges ün ucir caq tur küriksen dür</i>	<i>skabs kyi gtam ... dus la bab pa dag</i>
§ 16: <i>ali tere bertekcin kübegüket sonosqui dur ese tegüsüksen de</i>	<i>gañ byis pa so soi skye ba t'os pa dan mi ldan pa dag ...</i>
§ 17: <i>bükü šaqšabad tu</i> (vgl. nächste Zeile)	<i>ts'ul k'rims tsam ...</i>
§ 35: <i>nasuda müngge kemen ügülekci</i> (vgl. § 26)	<i>... rtag par smra ba rnams</i>
§ 59: <i>bolju türüyü</i>	<i>yin la ...</i>
§ 60: <i>nigen inu</i>	<i>žig ...</i>
§ 74: <i>uqaya tan toyin kiget biraman tedeger</i>	<i>.....</i>
§ 76: <i>duratqui inu yanirayat</i>	<i>dran pa ... rmonš la</i>
§ 77: <i>tere erketen bügüde</i>	<i>de dbaṅ po ...</i> (vgl. § 83)
§ 78: <i>setkil i setkil</i> (lies: <i>teksī</i>) <i>ayuluqsan eceyan</i>	<i>..... mñam par bžag pa na</i>
§ 81: <i>tedeger</i>	<i>.....</i>
§ 82: <i>duran inu</i>	<i>yid ...</i>
§ 82: <i>setkil anu</i>	<i>yid ...</i>
§ 92: <i>setkiküi anu</i>	<i>oḍu šes ...</i>
§ 96: <i>bolai kemen setkikci</i>	<i>byuñ no sñam pa</i>
§ 113: <i>asuyai kemen setkiküi</i>	<i>byao ... sñam</i>
§ 119: <i>asuyai kemen setkiyü</i>	<i>byao ... sñam mo</i>
§ 120: <i>yirtincü dür kijayar ügei boluyat</i>	<i>oḷig rien ... mñ'a med cin</i>
§ 124: <i>kijayar ügei buyu kemen setkijü</i>	<i>mñ'a med do sñam nas</i>
§ 126: <i>uqaya tan ... biraman ba</i>	<i>bram ze šes ldan ...</i>
§ 129: <i>kemen setkijü</i>	<i>... sñam nas</i>
§ 129: <i>bi qoyosun ger tür orosibasū</i>	<i>... k'an stoñ na gnas kyañ ruñ</i>
§ 130: <i>asuyai kemen setkiyü</i>	<i>byao ... sñam mo</i>
§ 138: <i>medebeī kemen setkijü</i>	<i>šes so ... sñam mo</i>
§ 149: <i>yayun dur oron jasayat</i>	<i>.....</i>
§ 150: <i>duran inu moḡodaq boluyat</i>	<i>yid ... rtul žiñ</i>
§ 151: <i>nigen nigen inu irejü</i>	<i>la la žig ... oñs nas</i>
§ 171: <i>ünggetü busu ber büküi</i>	<i>.....</i>
§ 173: <i>tegün ece</i>	<i>de ...</i>
§ 178: <i>ünggetü busu ber busu boluyat</i>	<i>gzugs can ... yañ ma yin pa la</i>

Mongolischer Druck	Tibetischer Text
§ 178: <i>setkiküi tü ber busu</i>
§ 178: <i>bi kijayar luya tegüsüget set-</i>
<i>kiküi tü ber busu setkiküi</i>
<i>busu ber busu tegün ece ci-</i>
<i>naqsida</i>
§ 178: <i>kijayar tur tegüsküi ber busu</i>	<i>m'a dan mi ldan pa yan</i>
<i>kijayar tur tegüsküi ber busu</i>
<i>boluyat</i>	<i>... yin pa dan</i>
§ 191: <i>nirwan i büget</i>	<i>mya nan las</i> ...
§ 196: <i>ilegüü ber busu</i>	<i>mi lhag</i> ...
§ 202: <i>ilegüü ber busu</i>	<i>mi lhag</i> ...
§ 207: <i>yar tur inu oduqsan</i>	<i>lag tu ... soñ ba</i>
§ 208: <i>yar tur inu oroqsan</i>	<i>lag tu ... soñ ba</i>
§ 220: <i>ene nom un nere yin jüyil inu</i>	<i>c'os kyi rnam grañs ddi min</i> ... <i>ci</i>
<i>ker bui</i>	<i>lags.</i>

Mustern wir nun die Liste A durch, so stellt sich leider heraus, daß mit dem größten Teile des Gutes dieser Liste zunächst nichts anzufangen ist. Der Grund liegt darin, daß das Leningrader handschriftliche mongolische Kanjurexemplar nicht benutzt wurde und sich deshalb nicht feststellen läßt, ob diese Lücken der mongolischen Überlieferung als Ganzem eignen oder ob sie auf das gedruckte Kanjurexemplar beschränkt sind, und erst damals in die mongolische Überlieferung eingedrungen sind, als die Vorlage für den Druck hergestellt wurde. Selbst dort, wo in einem Einzelfalle eine wahrscheinliche Lösung dieser Frage erreicht werden kann, fehlt doch das sichere Kriterium. Damit ist aber schon gesagt, daß sie für die Bestimmung der tibetischen Quelle, welche der mongolischen Übersetzung zugrundeliegt, vorerst nicht nutzbar gemacht werden können.

Nur in den nachfolgend verzeichneten Einzelfällen geben die auseinandergehenden Lesarten der in tibetischer Sprache gehaltenen Quellen die Möglichkeit an die Hand, demjenigen tibetischen Texte seinen Platz in der tibetischen Überlieferung anzuweisen, welcher der mongolischen Übersetzung vorgelegen hat. Ich will diesen Text mit dem Sigel TQM (= tibetische Quelle der mongolischen Übersetzung) bezeichnen, und verstehe darunter also den tibetischen Text, welcher der aus dem mongolischen Druck erschlossenen primäreren mongolischen Quelle — sie

war wahrscheinlich handschriftlich abgefaßt — bei der Herstellung der Übersetzung vorgelegen hat. Ich bezeichne diese letztere mongolische Quelle mit dem Sigel: HVMD = handschriftliche Vorlage für den mongolischen Druck.

Die besagten Einzelfälle sind aus der nachfolgenden Übersicht zu ersehen.

Mongol. Druck	Berliner Handschr.	Tibet. Druck	Handschr. Br. Mus.
§ 85: <i>nidün iyeren dūrteyin masida ... üjekci</i>	<i>mig gis ... ts'ugs su sin tu mi rtag pa</i>	<i>mig gis mig ts'ugs su sin - ?- lta ba</i>	<i>miggismigsts'ugs-su sin tu ... lta ba</i>
§ 154: <i>tegri kümün i ... tebciküi asaḡdaqui kiget</i>	<i>lha mi spon la lha mi spon ba dri ba dris pa dan</i>	<i>lha mi spon ba dri ba dris pa dan</i>	<i>lha mi spon ba dri ba dris pa dan</i>
§ 161: <i>sethiküi ... kiget</i>	<i>du ses can dan</i>	<i>du ses ... dan</i>	<i>du ses ... dan</i>
§ 207:	<i>de la</i>

1. Da in diesen Fällen gleiche Lücken im mongolischen Drucke und in dem Aste der tibetischen Textüberlieferung, welcher gemeinsam durch den tibetischen Kanjurdruck der India Office Library und den handschriftlichen des Britischen Museums vertreten ist, d. h. also in zwei gegeneinander geschiedenen Strömen der Textüberlieferung belegt sind, so ergibt sich als ganz sichere Tatsache, daß diese eben aufgeführten Lücken des mongolischen Textes bereits in HVMD und TQM vorhanden gewesen sind. Diese Lücken sind nur erklärbar, wenn sie aus einer gemeinsamen Quelle in beide Äste der tibetischen Überlieferung gekommen sind. Da es sich im Falle des § 85 und des § 154 ganz sicher um eine Textverderbnis handelt, ergibt sich auch hieraus mit, daß TQM ein anderes Exemplar des tibetischen Brahmajālasūtra darstellt, als der eingangs der Arbeit nachgewiesene Druck, aus welchem die Berliner Handschrift des tibetischen Brahmajālasūtra abgeschrieben ist. Ich will jene Druckvorlage der Berliner Handschrift mit dem Sigel DrVBerH bezeichnen.

Werfen wir die Frage auf, ob sich vielleicht noch durch andere Beweismittel erhärten läßt, daß TQM und DrVBerH

nicht in ein Exemplar desselben Textes zusammenfallen, so läßt sich da zur Beantwortung folgendes aus der Liste B anführen.

2. Die aus § 4 ausgehobene Stelle setzt eine tibetische Lesart: *skabs kyi gtam de lta bu* voraus statt des in allen Quellen überkommenen: *skabs kyi gtam*. Weil der erste der beiden Ausdrücke der Situation gerechter wird, hat er zunächst die innere Wahrscheinlichkeit der Echtheit für sich. Da, wie in anderen buddhistischen Texten, auch in unserem eine ausgesprochene Neigung besteht, die gleiche Situation durch den gleichen Ausdruck zu beschreiben, so wird unsere Vermutung über die größere Echtheit der mongolischen Lesung dadurch zur Gewißheit erhoben, daß im § 3 gegen Ende ebenfalls, und zwar in allen benutzten Texten, steht: *skabs kyi gtam de lta bu*. Es liegt dann im § 4 bei allen drei benutzten tibetischen Quellen ein gemeinsamer Fehler der Überlieferung vor. TQM kann dann weder mit DrVBerH noch mit DrIO oder der gedruckten Vorlage der Hs. Br. Ms. (vgl. oben S. 223) identisch sein, sondern muß eine selbständige tibetische Quelle darstellen.

3. Dieser Befund wird durch die folgenden weiteren Fälle der Liste B bestätigt. Wie die zweite Stelle des § 17 dartut, wo einem tibetischen *ts'ul k'rim's can* ein mongolisches *šaqšabad tu* gegenüber steht, weist das mongolische *šaqšabad tu*, das kurz vorher steht, das tibetische *ts'ul k'rim's* als Textverderbnis für *ts'ul k'rim's can* aus. Die Textverderbnis ist allen drei tibetischen Quellen gemeinsam, der mongolische Text hat die voraussetzende echte Lesart der tibetischen Überlieferung allein bewahrt. Gleiches gilt für die Stelle aus § 77. Wenn hier hinter *de dbaṅ po* in allen drei tibetischen Quellen: *rnams* fehlt, so wird dies durch die mongolische Wendung: *tere erketen bügüde* als ein durchlaufender Fehler erwiesen. Es ist eigentlich überflüssig auf die §§ 64, 71, 83 zu verweisen, wo sich das *rnams* in der gleichen Wendung der gleichen Formel auch in den tibetischen Quellen erhalten hat. Auch die Stelle aus dem § 74 beweist, daß TQM nicht aus einer der anderen drei tibetischen Quellen oder deren unmittelbaren Vorlagen gewonnen sein kann.

4. Auch im folgenden § 78 hat die mongolische Quelle mit ihrem: *tere metü setkil i teksi* (sichere Konjekture) *ayuluqsan* gegenüber der Überlieferung der drei tibetischen Quellen:

mñam par bžag pa na — das mongolische *eceyan* setzt eine Lesart *nas* voraus — erhalten. Neben einem Verweis auf den entsprechenden Pāli-Ausdruck: *samāhite citte* (z. B. I, 2, 8) bestätigen dies die Parallelstellen des tibetischen Textes in den §§ 29, 36, 41, 47, 65, 71, 117, 123, 128, während im § 72 auch TQM nach Ausweis der mongolischen Übersetzung das Wort *sems* nicht bot. Haben wir hiermit einen Fehler gewonnen, welcher durch alle vier Quellen, TQM, DrVHsBrMs, DrIO und DrVBerHs hindurchgeht und der also aus einer gemeinsamen Quelle stammen muß, welche diesen Fehler schon enthielt, so weist der § 78 TQM als unabhängig von DrVBerHs, DrIO und DrVHsBrMs aus.

Auch im § 81 darf wohl unterstellt werden, daß schon TQM eine Entsprechung für *tedeger* enthielt. Nach der Art zu schließen, wie das entsprechende tibetische *de dag* und das *te* des Pāli in dieser Formel an Parallelstellen verwendet werden, wird in diesem Falle der Fehler im mongolischen Texte und damit wohl auch schon in TQM vorliegen. Wie nämlich im Pāli der bestimmte Artikel in dieser Formel an der fraglichen Stelle nur steht, wenn die Formel in einem größeren Absatze zum ersten Male auftritt — man vergleiche Pāli I, 2, 1: *te ca bhonto samanabrāhmaṇā* gegenüber I, 2, 7: *dutiye ca bhonto samanabrāhmaṇā*, I, 2, 10: *tatiye ca bhonto samanabrāhmaṇā* I, 2, 13: *catutthe ca bhonto samanabrāhmaṇā* —, so ist dies auch im tibetischen Texte der Fall. Man stelle die §§ 27, 58, 91, 109 gegen die §§ 34, 39, 45; 68, 81; 97; 115, 120; 141, 145, 149. Nun muß man zwar feststellen, daß für jede dieser beiden tibetischen Textreihen je eine Stelle aus der Reihe springt. Aber aus der aufgezeigten Ordnung in der Verwendung und Auslassung des Artikels erhalten wir gerade ein zuverlässiges Beweismittel dafür, daß beide Stellen, welche aus der Ordnung fallen, verderbt sind. Für die durch die §§ 27, 58, 91, 109 dargestellte Reihe handelt es sich um die Parallelstelle im § 136. Hier fehlt sowohl im Tibetischen wie in der mongolischen Begleitübersetzung der Artikel. Da er in dem entsprechenden Absatze I, 2, 23 des Pāli-Textes vorhanden ist, haben wir einen weiteren Fehler feststellen können, welcher dem Dr, der DrVHsBrMs, DrVBerH und TQM gemeinsam eignet, also aus einer gemeinsamen Quelle übernommen wurde.

Interessanter ist der andere Fall, welcher aus der zweiten der aufgeführten tibetischen Textreihen ausspringt. Er steht im § 75. Sollte man nach der aufgewiesenen Ordnung, mit welcher der Artikel in der fraglichen Stelle der Formel entweder verwendet oder ausgelassen wird, hier nur das Nomen ohne Artikel erwarten, so steht in allen drei tibetischen Quellen *k'a cig*, während der mongolische Druck *tedeger* bietet, dem ein tibetisches *de dag* entsprechen muß. Fragt man sich, wie es zu erklären sei, daß dieser Fehler gegen die besagte Ordnung seiner Form nach in verschiedenen Texten auseinander gehen kann, so bleibt zur Beantwortung wohl nur die Unterstellung übrig, daß die auch hier gemeinsame Quelle so beschaffen war, daß sie an dieser Stelle entweder verlesen werden konnte oder korrigiert war. Im ersten Falle scheint dann ein Druck wahrscheinlicher zu sein als eine Handschrift. Auf alle Fälle ergibt sich, daß die gemeinsame Quelle, aus welcher diese Fehler geflossen sind, nicht in allen Einzelheiten eindeutig war, sie wird also kaum die tibetische Primärübersetzung sein. Wir werden auf diese Frage des weiteren noch einmal zurückkommen.

Wir dürfen also den Schluß als berechtigt hinstellen, daß TQM Verderbnisse enthielt, denn daß derartige Verderbnisse erst durch die mongolische Übersetzung oder die Herstellung des Druckexemplares eingedrungen seien, ist an sich schon so unwahrscheinlich, wie nur irgend möglich, zumal in der unmittelbaren Umgebung dieser Stelle im Mongolischen kein *tedeger* weiter vorkommt, auf das das Auge des mongolischen Abschreibers hätte überspringen können, um es daher fälschlich an unserer Stelle in den Text einzuführen.

Wie sich aus den zahlreichen Parallelstellen ergibt, ist das zugefügte *bi* in der ausgehobenen Stelle des § 129 ein sicherer Fehler in demjenigen Zweige der Überlieferung des Textes, welcher durch den mongolischen Druck dargestellt wird. Ich muß hier die Frage offen lassen, ob es ein Fehler sei, der nur der mongolischen Überlieferung, vielleicht gar nur dem Drucke eignet, da ich kein Mittel für die Erkenntnis absehen kann.

Ebenso sind die Lagerungsverhältnisse, soviel ich wenigstens sehe, für den aus dem § 120 ausgehobenen Fall sicher zu entscheiden. Eine gewisse Wahrscheinlichkeit besteht dafür, daß der mongolische Text eine Verderbnis darstellt, weil an den

entsprechenden Stellen §§ 114, 131, wo jeweils ein Grund für die Ansicht von der Begrenztheit des Ich und der Welt abgeschlossen wird, im Tibetischen das *la* fehlt. Sicher ist diese Entscheidung aber deshalb nicht, weil die Wortgebung bei der in Frage stehenden Formel an den anderen Stellen nicht einheitlich genug ist, als daß sich eine feste Ordnung im unterschiedlichen Gebrauch der Wortgebung erkennen ließe. Man vergleiche die §§ 108, 109, 112, 113, 118, 119, 123, 124, 128, 129, 130, 132. Auch aus der zugehörigen Pālistelle (DN I, 2, 16ff.) ist nach dieser Seite hin nichts zu entnehmen. Da ich die Überlieferung der Leningrader Kanjurhandschrift für diese Stelle nicht feststellen konnte, läßt sich nun nicht ausmachen, ob dies zur Erörterung stehende *dur* der gesamten mongolischen Überlieferung und damit TQM angehört. Nur dann aber wäre die Stelle nutzbar zu machen zum Nachweise, daß TQM mit keiner der drei anderen tibetischen Quellen identisch ist. Da es so aber möglich bleibt, daß die Verderbnis erst bei der Herstellung der Druckvorlage für den gedruckten mongolischen Kanjur entstanden ist, hat die Stelle für die Beweisführung zunächst außer Betracht zu bleiben.

Dagegen bietet die aus § 173 in der Liste B namhaft gemachte Stelle wieder eine sichere Handhabe, nachzuweisen, daß TQM sich aus keiner der übrigen drei tibetischen Quellen unmittelbar herleiten kann, daß TQM gleichberechtigt neben ihnen steht. Hier hat nämlich die mongolische Überlieferung in ihrem *tegün ece* ganz sicher die ursprüngliche Lesart gegenüber einer Textverderbnis in den drei benutzten tibetischen Texten bewahrt. Daß in den tibetischen Texten *nas* zu Unrecht fehlt, erhellt aus einem Vergleiche der entsprechenden Stellen in den §§ 51, 102, 132, 154, 163, 180, 196, 202, 204 mit der Wendung des Pāli-Textes: *tato ca uttaritaram pajānāti*. Sie findet sich beispielshalber DN I, 2, 15. Bei einer solchen Sachlage kann es gar nicht angezweifelt werden, daß die mongolische Lesart *tegün ece* hier in der tibetischen Quelle TQM verankert ist.

Zwar ist für die Stelle, welche in unserer Liste B aus dem § 16 ausgezogen ist, kein sicherer Nachweis dafür zu erbringen, daß die drei tibetischen Quellen verderbt sind, wenn sie für das mongolische *de* der Instrumentalpartikel *kyis* entraten. Aber alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, denn in einem dergleichen

tibetischen Prosatexte sollte aller Erfahrung und Erwartung nach in diesem Zusammenhang ein Instrumentalsubjekt stehen. Der mongolischen Übersetzung haftet nach ihrer ganzen Ausdrucksform hier so das Gepräge der Zwischenzeilenübersetzung an, daß in TQM ein genau entsprechender tibetischer Wortlaut unterstellt werden darf, so daß auch durch diese eben behandelte Stelle des Textes TQM als eine selbständige Quelle erwiesen wird, welche nicht aus einer der drei anderen benutzten tibetischen Quellen hergestellt sein kann.

In einer Anzahl weiterer Fälle ist, soweit ich sehe, keine sichere Entscheidung zu treffen. Es handelt sich hierbei zunächst um diejenige Stelle, welche aus dem § 191 in die Liste B aufgenommen ist. Man sollte für das mongolische *büget* im Tibetischen ein *ñid* als Entsprechung erwarten. Da aber gegen Ende eben dieses Absatzes 191 dieselbe tibetische Wendung: *bdag ḡdi mt'ōñ bai c'os la mya ñan las ḡdas pa t'ob pa yin no* im Mongolischen übersetzt ist mit: *bi ene üjeksen nom dur nirwan olugsan* (sichere Konjektur) *bolai*, ein Wort *büget* also hier fehlt, so kann man sich eigentlich nicht recht denken, warum der mongolische Übersetzer an der ersten Stelle es sollte eingeführt haben, wenn die tibetische Vorlage, welche er benutzte, nicht ein *ñid* enthielt. Aber über diesen Wahrscheinlichkeitschluß, daß hier TQM und die anderen von mir benutzten tibetischen Quellen in der Wortgebung auseinander gingen, ist nicht hinauszukommen. Es dürfte sich dann um eine Verderbnis in TQM handeln, da neben der eben angeführten zweiten tibetischen Parallele auch der Pāli-Text I, 3, 20ff. kein *eva* hinter *paramadiṭṭhadhammanibbānam* hat.

Des weiteren haftet den beiden Stellen diese Unsicherheit an, welche in unserer Liste B aus den §§ 196, 202 herausgestellt sind. Daß das Wort *ber* vom Original der tibetischen Übersetzung des Brahmajālasūtra aus betrachtet zu Unrecht eingefügt worden ist, erhellt allein schon aus einem Hinweise auf die zahlreichen Parallelstellen zu dieser Formel in unserem Lehrtexte. Sie finden sich in den §§ 50, 87, 101, 132, 154, 156, 163, 173, 180, 188, 193, wobei auch die mongolische Übersetzung nie ein *ber* aufweist. Da auch der Pāli-Text, z. B. I, 1, 35 bietet: *n'atthi ito bahiddhā*, so kann man zwar feststellen, daß das *ber* sicher ein Fehler ist in der Überlieferung dieser Formel,

doch kann man nur als wahrscheinlich unterstellen, daß dies *ber* schon in TQM im tibetischen Gegenstück vorhanden war, weil kein Grund abzusehen ist, warum ausgerechnet an diesen beiden Stellen der mongolische Übersetzer ein *ber* sollte eingeschaltet haben, wenn ihm dies seine tibetische Quelle nicht an die Hand gegeben hätte. Von diesen beiden Stellen aus ist also kein sicherer Schluß über die Stellung möglich, welche TQM gegenüber den anderen benutzten tibetischen Quellen einnimmt.

Fernerhin ist es mir nicht möglich, eine irgend sichere Entscheidung zu treffen in allen den Fällen, wo der mongolische Text einen Ausdruck eingeführt hat, der dem indischen *iti* entspricht. Im einzelnen fallen hierunter folgende Fälle: *neretü* § 2; *anu* §§ 82, 92; *inu* §§ 60, 76, 82, 150, 151, 207, 208; *kemen* §§ 96, 113, 124, 126, 130, 138. Wenn irgendwo, dann muß hier die Möglichkeit offen gelassen werden, daß diese Ausdrücke sogar erst in der mongolischen Übersetzung in den Text aufgenommen worden sind.

Die gleiche Möglichkeit, erst im mongolischen Texte zugefügt worden zu sein, bleibt auch für das Wort *balyasun* in § 1 bestehen. Die Stelle ist also für die Beweisführung nicht zu verwerten.

Auch für die Stelle des § 149, welche in der Liste B aufgehoben ist, gibt das verwendete Gut dem ersten Anscheine nach keine sichere Handhabe, zu entscheiden, ob die Wendung: *yayun dur oron jasayat* etwa erst in der mongolischen Überlieferung zugetreten sei. Irgend wahrscheinlich ist das nicht. Es kommen aber so ungefähr alle Abkürzungen der Formel vor, welche möglich sind. So steht in den §§ 96, 100, 114 nur: *ci la rten ciñ*, im § 80 sieht die Wendung: *ci la rten nas* aus wie eine Verderbnis aus *ci la rten ciñ ci la gnas nas*; in den §§ 120, 125 (*nas* fehlt hier), 131, 153 steht abgekürzt: *ci la rten ciñ ci la gnas nas*, im § 144 steht wie an unserer zur Betrachtung stehenden Stelle des § 149 im mongolischen Texte: *ci la rten ciñ ci la gnas nas ci la gnas bcas te*. Hier sind nur diejenigen Stellen angeführt, welche besagte Formel in abgekürzter Form am Ausgang je eines Abschnittes aufweist, auch wo sie zu Eingang eines Abschnittes steht, kommen alle denkbaren Abkürzungen tatsächlich vor. So steht im § 114: *ci la rten ciñ*; im § 97, 120, 126: *ci la rten ciñ ci la gnas nas* (§ 120 fehlt *nas* in der Berl.

Hs.) und im § 141: *ci la rten ciñ ci la gnas nas ci la gnas bcas te*, sodaß auch von dieser Seite her keine Entscheidung möglich ist. Betrachtet man nun aber die Wortgebung dieser Formel in dem ganzen größeren Abschnitte, welchem der § 149 als Teil angehört, so ergibt sich folgender Befund.

Die drei Glieder der Formel stehen in den

§§ 136, 140 (erster Grund),

141, 144 (zweiter Grund),

145 (dritter Grund, 148 fällt wegen zu starker Kürzung aus).

Beim vierten Grund steht die dreiteilige Formel nur im mongolischen einleitenden

§ 149, im Tibetischen fehlt das dritte Glied,
in der Schlußformel des vierten Grundes

§ 153 fehlt das dritte Glied im Tibetischen und im mongolischen Druck.

Danach ist es wahrscheinlich, daß der mongolische Text die echte Lesart bewahrt hat und TQM demnach eine selbständige Stellung gegenüber den anderen tibetischen Quellen einnimmt. Aber Sicherheit ist, soweit ich sehe, nicht zu gewinnen.

Da aus dem Pāli-Texte kein Mittel zur Entscheidung abzuleiten ist und im tibetischen Texte Parallelstellen fehlen, so ist auch das *türüyü* des § 59 nicht sicher zur Beweisführung dafür zu verwenden, daß TQM deshalb eine selbständige Stellung gegenüber den anderen drei tibetischen Quellen einnimmt, weil es eine finale Verbalform von *skye ba* hinter *yin la* enthalten hat. Es erscheint mir nicht recht glaubhaft, daß der mongolische Übersetzer von sich aus *türüyü* zugesetzt hätte, wenn es nicht in der tibetischen Vorlage wäre vorhanden gewesen. Da aber nicht zu erweisen ist, daß dies tatsächlich der Fall war, ist auch kein sicherer Beweis darauf aufzubauen.

Die Stelle, welche in unserer Liste B aus § 171 ausgehoben ist, wird sich aus der nachfolgenden Übersicht behandeln lassen.

Tibet. Text	Mongol. Druck	Tibet. Text	Mongol. Druck
	<i>üñgetü busu ber büküi</i>		

Tibet. Text	Mongol. Druck	Tibet. Text	Mongol. Druck
<i>gzugs can yin žin</i>	<i>ünggetü mün bolu- yat</i>	<i>mt'a dan ldan žin</i>	<i>kijayar tur tegü- süget</i>
<i>gzugs can ma yin pa</i>	<i>ünggetü busu</i>	<i>mt'a dan mi ldan pa</i>	<i>kijayar tur ülü te- güsküi</i>
<i>gzugs can yin la gzugs can ma yin pa yañ yin pa</i>		<i>mt'a dan ldan pa aṇ yin la mt'a dan mi ldan pa aṇ yin pa</i>	<i>kijayar tur tegü- süksen ber kijayar tur ülü tegüsküi ber büküi</i>
<i>gzugs can ma yin la gzugs can ma yin pa yañ ma yin žin</i>	<i>ünggetü busu bolu- yat ünggetü busu bolju</i>	<i>mt'a dan ldan pa yañ ma yin la mt'a dan mi ldan pa aṇ ma yin žin</i>	<i>kijayar tur ber te- güsüksen ber busu boluyat kijayar tur ülü tegüsküi ber busu bolon</i>

Aus dieser Zusammenstellung ergibt sich, daß der Fehler in der Überlieferung des Textes in dem Überlieferungszweig liegt, welcher durch den mongolischen Druck dargestellt wird. Da der Leningrader handschriftliche Kanjur nicht benutzt werden konnte, muß die Frage zunächst offen bleiben, ob die Störung erst mit der Herstellung der Druckvorlage für den mongolischen gedruckten Kanjur aufgetaucht ist, oder ob sie der gesamten mongolischen Überlieferung und damit auch TQM eignet. Die Stelle scheidet damit zunächst aus der Beweisführung aus.

Damit bleiben nur noch diejenigen Stellen zu erörtern, welche in unserer Liste B aus dem § 178 ausgehoben sind.

Stellen wir zur Behandlung den Textbefund übersichtlich zusammen, so ergibt sich folgendes Bild.

Tibet. Text	Mongol. Druck
<i>gzugs can yin žin</i> <i>ḡdu ses can yañ ma yin la ḡdu ses can ma yin pa yañ ma yin pa</i>	<i>ünggetü boluyat</i> <i>setkiküi tü ... bu- su bolju setkiküi tü busu ber busu</i>
<i>gzugs can ma yin pa</i>	<i>ünggetü busu</i>

Tibet. Text		Mongol. Druck	
gzugs can yañ [ma (fehlt Dr., Hs. Br. Ms.)] yin la gzugs can ma yin pa yañ [ma (fehlt Dr., Hs. Br. Ms.)] yin pa		üngeretü ber busu boluyat üngeretü busu ber busu buyu	
gzugs can yañ ma yin [pa (fehlt Hs.)] la gzugs can ma yin pa yañ ma yin žin	odu ses can yañ ma yin la odu ses can ma yin pa yañ ma yin pa dan	üngeretü busu ber busu boluyat üng- getü ber busu bolon	setkiküi tü ber busu boluyat setkiküi tü ber busu setkiküi tü busu ber busu
m'a dan ldan pa yin žin	odu ses can yañ ma yin la odu ses can ma yin pa yañ ma yin pa	kijayar tur tegü- süksen boluyat	setkiküi tü ber busu setkiküi tü busu ber busu
		bi kijayar luya te- güsüget	setkiküi tü ber busu setkiküi busu ber busu tegün ece ci- naqsida bi
m'a dan mi ldan pa dan		kijayar luya ülü tegüsküi	
m'a dan ldan pa yañ yin la m'a dan mi ldan pa yañ yin pa dan		kijayar luya tegü- süksen ber boluyat kijayar tegüsküi ber busu kijayar tur tegüsküi ber busu boluyat	
m'a dan ldan pa yañ ma yin la m'a dan mi ldan pa yañ ma yin žin	odu ses can yañ ma yin la odu ses can ma yin pa yañ ma yin pa	kijayar tur luya tegüsküi ber busu bolju kijayar luya ülü tegüsüksen ber busu büget	setkiküi tü ber busu boluyat setkiküi tü busu ber busu

Daraus ergibt sich, daß das *busu* in der dritten Senkrechten der vierten Querspalte wohl versehentlich aus der zweiten Hälfte des Ausdruckes in die erste gerutscht ist, während der Ausdruck *setkiküi tü ber busu* versehentlich wiederholt ist. Eine Entscheidung, ob diese beiden Fehler schon TQM angehören, ist auch hier nicht sicher zu treffen.

Wertvoller für die Textkritik ist die achte Querspalte. Inhaltlich ist diese mongolische Stelle nichts weiter als eine Replik des Textes in Querspalte sieben. Die formalen Unterschiede zu erklären, gibt uns die elfte Querspalte eine Handhabe. Läßt sich doch die Tatsache, daß das entsprechende tibetische *dan* an dieser Stelle durch zwei Postpositionen gleicher Funktion wiedergegeben ist, nur so aufhellen, daß man die eine als Korrektur der anderen auffaßt, welche von einem Überarbeiter einer älteren Textvorlage angebracht wurde. Dabei ist dann, bei der Herstellung der Reinschrift, übersehen worden, das andere Wort auszumerzen, sodaß sie beide stehen geblieben sind. Danach wird es sich mit den beiden inhaltlich gleichen Textstellen in den Querspalten sieben und acht so verhalten, daß der in einer älteren mongolischen Quelle vorliegende Ausdruck in einen zweiten Ausdruck korrigiert wurde, man bei der Herstellung der Reinschrift vergaß, den korrigierten fortzulassen und versehentlich beide aufnahm. Wechseln doch auch hier in den beiden Wendungen *dur* und *luya* miteinander; in dem Ausdrucke, welcher *dur* enthält, ist die tibetische Verbalform genauer wiedergegeben, wie auch für das *setkiküi* das *setkiküi tü* der siebenten Querspalte genauer ist. Es sieht bald so aus, wie wenn der Ausdruck mit *luya* durch den mit *dur* ersetzt sei, doch bleibt dies eine bloße Vermutung.

Sei dem nun, wie immer ihm wolle, wir dürfen nunmehr unseren Wahrscheinlichkeitsschluß, daß der mongolische Druck die Überarbeitung einer älteren Vorlage voraussetze, als zur Sicherheit einer Tatsache erhoben betrachten.

In der elften Querspalte stellt sich das doppelte: *kijayar tur tegüsküi ber busu* als versehentliche Wiederholung desselben Ausdruckes dar, die vielleicht auch durch eine Korrektur der Art veranlaßt wurde, wie wir sie eben betrachtet haben.

Mit der Stelle, welche aus dem § 35 in der Liste B herausgestellt ist, weiß ich nichts rechtes anzufangen, sie sieht aber ebenfalls danach aus, wie wenn das Wort *nasuda* nicht ursprünglich wäre, da es in den anderen Übersetzungen von *rtaḡ par smra ba* fehlt. Aber leider macht es sich hier wieder sehr störend fühlbar, daß die Leningrader Kanjurhandschrift nicht benutzt werden konnte. Es ist zunächst keinerlei Sicherheit zu gewinnen.

Eine etwas andere Stellung als die bisher behandelten Fälle der Liste B nimmt nun schließlich der letzte ein, der des § 74. Wie nämlich aus der Liste A zu ersehen ist, fällt an dieser Stelle eine Textlücke mit einem Zusatze zusammen. Da in den jeweiligen Schlußabsätzen der vier aufgeführten Begründungen, den §§ 67, 74, 80, 86, der Wortlaut im Tibetischen der gleiche ist und die mongolische Übersetzung bis auf den § 74 damit übereinstimmt — von kleinen Abweichungen darf dabei deshalb abgesehen werden, weil sie für die Gestalt der Formel als eines Ganzen belanglos sind — so liegt im mongolischen § 74 eine Textverderbnis vor. Die im Mongolischen vorliegende Formel ist fälschlich aus der Einleitungsformel der vier Gründe übernommen worden. Man kann sich davon durch einen Vergleich der §§ 58, 68, 75, 81 überzeugen, die aufs Ganze der Formel gesehen unter sich im Wortlaute auch wieder gleich sind. Da sich aber nicht sicher ausmachen läßt, ob diese Verderbnis schon TQM angehört, weil die Leningrader Handschrift des mongolischen Kanjur nicht zu Gebote stand, somit die Möglichkeit bleibt, daß die Verderbnis erst innerhalb der mongolischen Überlieferung des Brahmajālasūtra aufgekommen ist, scheidet die Stelle aus der Beweisführung aus. Sie entbehrte nämlich der Sicherheit.

Fassen wir nach der Einzelerörterung der Listen A und B die gewonnenen Ergebnisse noch einmal übersichtlich zusammen, so sind es die folgenden:

1. Der mongolische Kanjurdruck der Bibliothèque Nationale stellt einen Text dar, welcher sicher unter sprachlicher Überarbeitung einer älteren mongolischen Vorlage entstanden ist;
2. Der mongolischen Übersetzung des Brahmajālasūtra liegt eine tibetische Quelle TQM zugrunde, die bisweilen einen

ursprünglicheren Text enthielt, als alle anderen drei benutzten tibetischen Quellen, die aber auch Fehler gegen den ursprünglichen Text enthält, welche nur ihr eignen.

3. Mit den Texten, welche für die Arbeit zu Gebote standen, läßt sich nicht in allen Einzelfällen ausmachen, ob ein solcher Fehler in der Überlieferung des Textes nur auf die mongolische Übersetzung beschränkt ist, er erst durch die mongolische Übersetzung in den Text gekommen ist, oder in jedem Falle auf TQM zurückgeht.
4. TQM stimmt in Einzelfällen mit DrIO und HsBrMs — und damit auch mir DrVHsBrMs überein — und weicht ab von Hs — und damit von der DrVBerHs.

In Einzelfällen steht TQM den anderen tibetischen Quellen: DrIO, HsBrMs — und damit DrVHsBrMs — und Hs — und damit DrVBerHs — einsam gegenüber.

5. Alle vier tibetischen Quellen: TQM, Dr, HsBrMs — und damit DrVHsBrMs — Hs. und damit DrVBerHs — enthalten gemeinsame Fehler.

Ehe wir aus diesen Ergebnissen den Überlieferungsstammbaum aufzeichnen und ihn mit dem Teilstammbaum zusammenarbeiten, welchen wir auf S. 223 unserer Einleitung gewonnen haben, scheint es mir angebracht zu sein, noch einige Einzelbemerkungen einzuschalten, welche einmal TQM, zum anderen aber diejenigen Fehler betreffen, welche aller benutzten tibetischen Literatur und der mongolischen Übersetzung gemeinsam sind. Es sind dies Fälle, welche sich in dem bisher behandelten Gute nicht haben unterbringen lassen, die aber doch zur Sicherung der Ergebnisse nicht außer Betracht bleiben dürfen.

In der mongolischen Übersetzung des Brahmajālasūtra finden sich einige Fälle, wo diese vom Wortlaute der übrigen benutzten tibetischen Übersetzungen des Werkes abweicht, und wo die Abweichung nur aus einem Unterschiede in der Wortgebung von TQM erklärt werden kann. Da die Lesart von TQM in diesen Fällen als Verderbnis der eindeutigen und nicht verlesbaren Lesart der anderen tibetischen Quellen gegenübersteht, so kann es keine Frage sein, daß TQM aus keiner der anderen benutzten tibetischen Quellen unmittelbar hergestellt

wurde, sondern gleichberechtigt neben ihnen steht und nur aus gemeinsamer Quelle mit ihnen geflossen sein kann. Es handelt sich hierbei des Einzelnen um folgende Fälle.

Mongolischer Text	Tibetischer Text	vorauszusetzende Lesart
§ 4: <i>sayun atala</i>	<i>bžugs pai</i>	?
§ 11: <i>aman aldayat</i>	<i>k'as blañ bar bya [ba (fehlt Hs.)] la</i>	vorausgesetzt wird ein präteritaler Ausdruck, theoretisch also etwa: <i>blañs par byas la</i>
§ 15: <i>aman aldayat</i>	<i>k'as blañ bar bya la</i>	<i>ma byin pa len pa</i>
§ 19: <i>ese ükdeksen i abqui</i>	<i>ma byin par len pa</i>	<i>ma byin pa len pa</i>
§ 19: <i>ese ükdeksen i ülü abuqci</i>	<i>ma byin par mi len pa (Var.: la statt pa)</i>	<i>ma byin pa mi len pa</i>
§ 20: <i>tergegür iyer</i>	<i>lam nas</i>	<i>lam na</i>
§ 47: <i>mayui türül</i>	Hs.: <i>nan ogor ogor ba</i> Dr., Hs. Br. Ms.: <i>nan ogor dan, nan ogor ogor ba dag</i>	<i>nan ogor dan</i>
§ 53: <i>qoyitu türül dur</i>	<i>ts'e p'yi ma ni</i>	<i>ts'e p'yi ma na</i>
§ 53: <i>kürüget</i>	<i>rig cin</i>	<i>reg cin</i>
§ 64: <i>tedeger</i>	<i>de nas</i>	
§ 83: <i>kerbe</i>	<i>ji lta, Hs Br Ms: ji lte</i>	<i>ji ste</i>
§ 90: <i>nügüge sitügen bolai</i>	<i>gži gžis po lao</i>	<i>gži gžis pao</i>
§ 154: <i>dütüger sitügen dür buyu</i>	Hs.: <i>gži bži po</i> , Var.: Dr.: <i>pa</i> ; Hs. Br. Ms.: <i>gži fehlt, po.</i>	<i>gži bži pa lao</i>
§ 171: <i>naiman sitügen dür bolai</i>	<i>gži brgyad pao</i>	<i>gži brgyad po lao.</i>
§ 180: <i>olan busu boluyat</i>	<i>mi man ba</i>	<i>mi man la</i>
§ 78: <i>setkil i teksi (sichere Konjek- tur) ayuluqsan eceyan</i> <i>mñam par bžag pa na</i>	<i>sems mñam par bžag pa nas oder las (vgl. § 65).</i>

Unsicher bleiben von diesen Fällen diejenigen aus den §§ 20 und vielleicht 64. Der erste Fall bleibt es deshalb, weil in tibetischen Texten *nas* und *na* häufig vertauscht werden, die zweite Textverderbnis könnte auch auf anderem Wege in den mongolischen Text gekommen sein. In den übrigen Fällen aber

ist die Lesung des mongolischen Textes nur aus einer Abweichung der tibetischen Vorlage gegenüber der Lesart der benutzten tibetischen Quellen zu erklären. Man kann sich davon rasch überzeugen, wenn man die Parallelstellen zum § 19 betrachtet, insofern da an anderen Stellen auch innerhalb der benutzten tibetischen Quellschriften *par* und *pa* nebeneinander vorkommen. Vgl. z. B. Anmerkung 98 zum tibetischen Texte. Wertvoll für die Textkritik sind vor allem die beiden Stellen aus den §§ 47 und 83. An der ersten Stelle ist deutlich zu sehen, daß in der allen benutzten Texten gemeinsamen tibetischen Vorlage eine Korrektur im Texte stand, einer der drei Ausdrücke des Dr. und der HsBrMs muß nachgetragen gewesen sein. Bei der Abschrift übernahmen nun Dr. und HsBrMs alle beide Ausdrücke, TQM und DrVBerHs aber je nur einen einzigen. Im zweiten Falle ist noch ganz deutlich zu erkennen, daß ein undeutliches *ste* der gemeinsamen Vorlage in *lte* verlesen wurde, vom anderen aber das seiner Meinung nach sinnvolle *lta* dafür eingesetzt wurde.

Ich hatte soeben den Wechsel zwischen *na* und *nas* in tibetischen Texten angezogen. Diese Tatsache kann aber die Unterstellung nicht erschüttern, daß im Falle des § 78 in TQM wirklich eine Lesart *nas* oder *las* vorgelegen hat. Denn das erhellt einfach aus einem Vergleiche der §§ 29, 36; 41, 47 mit dem § 65.

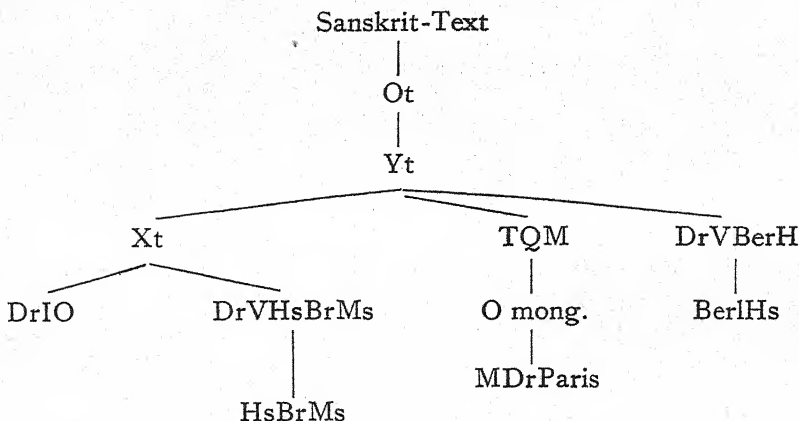
Haben wir auch auf diesem Wege TQM als eine tibetische Quelle festgestellt, die aus keinem der benutzten anderen tibetischen Texte hergeleitet werden kann, sondern mit ihnen zusammen auf eine gemeinsame, fehlerhafte und überkorrigierte Quelle zurückgeht, so ergibt sich uns dasselbe aus der Betrachtung einer Anzahl Fehler, die der gesamten tibetischen Überlieferung — soweit sie wenigstens benutzt wurde — gemeinsam sind und die durch die mongolische Textform auch für TQM gesichert sind.

Es handelt sich hierbei einmal um den Ausdruck *oṣ'el bai ts'ul k'rimś* des § 17 — er ist im Mongolischen wiedergegeben mit: *nemeküi śaśabad* — und ist gewiß falsch für *oṣ'ags pai ts'ul k'rimś*. Die letztere Wendung findet sich in unserem Texte im § 22, 24. Die Echtheit dieser Lesart wird durch den Pāli-Ausdruck: *ariyaśīlakkaṇḍha* (D. II, 67) gewährleistet.

Sodann kommen hier zwei Fälle in Betracht, die in der Liste S. 209 ff. abgedruckt sind. Im § 57 ist nach Ausweis der zahlreichen Parallelstellen in der gesamten benutzten tibetischen Literatur *mñon par* ausgefallen. Der Fehler ist nur so erklärbar, daß er in einer allen benutzten Texten gemeinsamen einzigen tibetischen Quelle vorhanden war. Ein weiterer Fehler, welcher der gesamten benutzten tibetischen Literatur gemeinsam ist, liegt im § 209 vor. Die Lesart *srid pa* mit ihrer mongolischen Übersetzung *sansar* ist nach Ausweis der parallelen Pāli-Stelle I, 3, 32 ff. falsch für *sred pa* = Pāli *tanhā*. Das gleiche gilt natürlich auch für den § 211 unseres tibetischen Textes. Da dieser Fehler nur innerhalb der tibetischen Überlieferung entstanden sein kann — er ist derselben Art wie die Verwechslung von *rig pa* und *reg pa*, die sich zu wiederholten Malen in unserem Texte findet — und er durch die gesamte benutzte tibetische und mongolische Überlieferung durchgeht, so kann er nur in einer einzigen benutzten fehlerhaften tibetischen Vorlage seine Wurzel haben, aus der er dann in die benutzten einzelnen Quellen gekommen ist.

Aus diesen aller benutzten Literatur gemeinsamen Fehlern folgert im Verbande mit den auf S. 221 f. festgestellten, ebenfalls aller benutzten Literatur gemeinsamen Fehlern, daß diejenige tibetische Quelle — ich will sie mit dem Sigel Yt bezeichnen — auf welche alle benutzten Texte zurückzuführen sind, nicht die tibetische Originalübersetzung gewesen sein kann, sondern eine Abschrift aus dem tibetischen Original voraussetzt.

Versuchen wir nun die Ergebnisse über die wechselseitige Stellung von TQM und DrVBerH mit dem Teilstammbaum zusammenzuarbeiten, den wir auf S. 223 unserer Einleitung aufgestellt haben, so müssen wir uns zunächst ins Gedächtnis zurückrufen, daß Xt eine Anzahl fehlerhafter Lücken enthält, welche im anderen Zweige der tibetischen Literatur, wie er durch TQM und DrVBerH dargestellt wird, nicht enthalten sind. Xt kann also nicht mit Yt identisch sein. Da andererseits die besagten gemeinsamen Fehler der gesamten Textüberlieferung in Xt, TQM und DrVBerH vorhanden sind, so sind sie auch in Xt aus Yt wie in TQM und DrVBerH eingedrungen. Danach ergibt sich folgendes Bild für den Stammbaum der benutzten Quellenschriften.



Die Lehre, daß es in der tibetischen Überlieferung des Kanjur und Tanjur zwei gedruckte Exemplare gibt, das von Narthang und das von Derge, darf danach als der Geschichte angehörig betrachtet werden. Es stellt sich heraus, daß die Überlieferungsgeschichte der überkommenen tibetischen Texte nicht eben sehr einfach ist, sie vielmehr durch vielfache Zwischenquellen durchgegangen sind. Es unterliegt mir gar keinem Zweifel, daß der Überlieferungsstammbaum sich, wenn neue Quellen in die Untersuchung eingezogen werden, noch weiter komplizieren wird.

Für die mongolische Teilüberlieferung ergibt sich die Frage, ob Omong. mit der Leningrader Kanjurhandschrift identisch ist oder nicht. Einem Briefe des Herrn Prof. Vladimirtsov vom 29. 12. 29 — er ist der beste Kenner des mongolischen Kanjur, den wir zur Zeit haben — ist nach dieser Seite hin nichts zu entnehmen. Doch möchte ich mir immerhin gestatten, den in Frage kommenden Teil dieses Briefes zum Schluß im Wortlaut wiederzugeben, sei es auch nur, um reine Hände gegenüber Vladimirtsov zu behalten. Es heißt im Briefe folgendermaßen:

Кстати, позвольте сообщить Вам, что мне приходилось заниматься сравнением монгольского *бКан-бгуур*'а напечатанного (Париж) и нашего, рукописного. Я имею неоспоримые доказательства того, что тексты, самые разнообразные, были подновлены в отношении языка при издании

ксилографическим способом. Рукописный MS восходящим непосредственно к эпохе Legdan-хана чахарского (начало XVII^{го} в). Поэтому, довольно часто тексты из Ленинградского бКаһ-һгуур'a оказываются более правильными и представляют версию в том виде, в каком она вышла от переводчика. Кроме того в Парижском бКаһ-һгуур'е имеется много опечаток, произошедших вследствие того, что резчиками ксилографа были, очевидно, китайцы, не знавшие монгольского языка.

Nachdem ich so den Stammbaum der benutzten tibetischen und mongolischen Quellen abgehandelt habe, wende ich mich als nächster Aufgabe der Behandlung der Sprache zu. Für den tibetischen Text kommt es dabei nur darauf an, die Formgebung der gedanklichen Inhalte im sprachlichen Ausdruck des Lehrtextes darzustellen. So, wie die Dinge für die geistesgeschichtliche Forschung bei indischen Quellen nun einmal liegen, wird man es zum mindesten versuchen müssen, die Stilkritik nutzbar zu machen, Texte nach ihrer sprachlichen Formgebung zu Reihen zu ordnen, um aus ihnen eine relative Chronologie der Texte ablesen zu können. Noch hat niemand die Unmöglichkeit erwiesen, daß auf diesem Wege Ergebnisse herauszuarbeiten sind, daß sie nur mit Textmassen zu gewinnen sind, ist mir auch klar, aber ehe man hier mit ausgedehnten Massen arbeiten kann, empfiehlt es sich, zunächst einmal den Einzelbefund festzustellen.

Vorher will ich nur rasch bemerken, daß mir nur eine einzige syntaktische Eigentümlichkeit in unserem Brahmajāla-sūtra aufgefallen ist, die, soweit ich feststellen kann, in einer ganzen Kleinigkeit unsere bisherige Kenntnis erweitert. Es handelt sich hierbei um die Verwendung des Wortes *p'rag* in den Wendungen: *bskal pa p'rag ñi su* § 29, *bskal pa p'rag bži bcu* § 36, *bskal pa p'rag brgyad bcu* § 41. Bislang kannten wir dies Wort nur so, daß es hinter einem Zahlwort steht, man vgl. Jäschkes Tibetan Grammar, Neuauflage von A. H. Francke/Simon S. 31. Die Angabe Jäschkes, daß dies Wort hinter Hundertern und Tausendern steht, wird zu eng gefaßt sein, eine Verwendung hinter niedrigeren Zahlen hatte nach Csoma und Schmidt schon Foucaux in seiner Grammaire de la Langue Tibétaine auf S. 43 vermerkt, und dies Beispiel findet sich auch im Desgodins'schen

Wörterbuche unter dem Titelpopfe *p'rag* verzeichnet. Man wird den angegebenen Ausdruck wohl wie den Ausdruck vom Typus *ston p'rag ñi su* aufzufassen haben, d. h. als Multiplikativum: zwanzigmal ein Kalpa usw. Der Ausdruck *bskal pa* wäre dann einem Zahlbegriff gleich behandelt. Das scheint mir die ungezwungenste Auffassung zu sein.

Ich will bei der Gelegenheit, da ich einmal von Zahlen spreche, nachträglich doch noch angeben, daß ich bei allen textkritischen Erörterungen, welche vorausgehen, ein *pa* hinter einer Zahl als Kennzeichen der Ordnungszahl stillschweigend unterstellt habe. Man könnte mich nun auf die Nyāyabinduṭīkā hinweisen, wo einem *gsum pa* (II, 5) im Sanskrittexte eine Kardinalzahl entspricht. Indessen glaube ich nicht, daß hieraus irgendein zugkräftiges Beweismittel gegen unsere Ausführungen abgeleitet werden kann, dazu sind die sprachlichen Formen auch dieses Textes doch kritisch noch zu wenig gesichert.

An der sprachlichen Formgebung nun, in welche die Inhalte unseres Lehrtextes gekleidet sind, fällt die starre Formelhaftigkeit im Ausdrucke auf. Sie darf bei der Treue der tibetischen Übersetzungen ohne Besinnen als auch für den zugrunde liegenden Sanskrittext bestehend angenommen werden. Wie stark sich diese byzantinistisch steife Pracht der Formel aber in unserem Texte durchgesetzt hat, ist aus den nachfolgenden Zusammenstellungen zu ersehen. Ich habe dabei nur vorausschicken, daß in ihnen nur die Textform der Handschrift der Berliner Staatsbibliothek angegeben wird, weil Einzelabweichungen in der Wortform oder sogar in der Wortgebung an der Formelhaftigkeit des Ausdruckes nichts zu ändern vermögen. Abweichungen in der Wortgebung werden innerhalb einer gleichen Formel in kursiver Schrift gedruckt. Eine Klammer weist auf Abweichungen in den anderen tibetischen Texten hin.

- | | |
|------|---|
| § 2) | <i>dei ts'e</i> |
| § 3) | <i>de nas</i> |
| § 4) | <i>de nas</i> |
| § 6) | <i>bžugs nas kyañ dge sloñ rnams la bka stsal pa dge sloñ</i> |
| § 7) | <i>btsun pa bdag</i> |
-

§ 2)										
§ 3)		dge	sloñ	mañ	po	dag	rgyal	poi	gnas	na 0dus
§ 4)		"	"	"	"	"	"	"	"	"
§ 6)	<i>dag k'yed</i>	5	6	7	8	<i>rnams</i>	I	2	3	<i>su</i> "
§ 7)	<i>cag</i>	"	"	"	"	<i>rnams</i>	"	"	"	<i>0dir</i> "

§ 2)										
§ 3)	śiñ	0k'od	pa	rnams	na	re	ts'e	dañ	ldan	pa dag sems can
§ 4)	"	"	"	"						
§ 6)	"	"	"	"						
§ 7)	"	<i>mc'is</i>	"	<i>ni</i>						

§ 2)									kun	tu	rgyu
§ 3)	rnams	kyi	mos	pa	sna	ts'ogs	0di	lta	ste	"	" "
§ 4)											
§ 6)											
§ 7)										"	" "

§ 2)	Rab	dga	nam	grañs	du	mai	sgo	nas	sañs	rgyas	la mi
§ 3)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	" "
§ 4)											
§ 6)											
§ 7)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	" "

§ 2)	sñan	par	brjod	la	c'os	dañ	dge	0dun	la	yañ	mi sñan par
§ 3)	"	<i>pa</i>	"	"	"	"	"	"	"	"	<i>bsñan pa</i>
§ 4)											
§ 6)											
§ 7)	"	<i>pa</i>	<i>rjod</i>	"	"	"	"	"	"	"	sñan <i>pa</i>

§ 2)	rjod	pa	dañ	kun	tu	rgyu	Rab	dgai	slob	ma	bram ze
§ 3)	<i>brjod</i>	"	"	"	"	"	"	"	"	"	" "
§ 4)											
§ 6)											
§ 7)	<i>brjod</i>	"	"	"	"	"	"	"	"	"	" "

§ 2)	bu	Ts'añs	sbyin	žes	bya	ba	ni	nam	grañs	du	mai sgo nas
§ 3)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	" "
§ 4)											
§ 6)											
§ 7)	"	"	"	"	<i>bgyi</i>	"	"	"	"	"	" "

- § 2) sañs rgyas la sñan pa brjod la c'os dañ dge 0dun la yañ
 § 3) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 4)
 § 6)
 § 7) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
-
- § 2) bsñan pa brjod pa žig ste de ltar slob dpon dañ slob ma
 § 3) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 4)
 § 6)
 § 7) *sñan* „ „ „ „ „ „ „ „ *na* „ „ „ „ „ „ „ „
-
- § 2) de gñis p'an ts'un lta ba dañ mos pa dañ bye brag p'yed
 § 3) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 4)
 § 6)
 § 7) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
-
- § 2) pa dañ bzod pa (dag) gis mi mt'un par smra žin dge sloñ
 § 3) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 4)
 § 6)
 § 7) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
-
- § 2) gi dge 0dun dag dañ de bžin gšegs pa dgra bcom pa yañ
 § 3) „ „ „ — „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 4)
 § 6)
 § 7) „ „ „ (dag) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
-
- § 2) dag par rdsogs pai sañs rgyas kyi p'yi bžin žam 0brin
 § 3) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 4)
 § 6)
 § 7) „ „ „ „ „ „ „ „ „ *slad* „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
-
- § 2) du doñ ño
 § 3) „ „ *ba* 0di ni ño mts'ar rab tu c'eo žes skabs kyi
 § 4)
 § 6)
 § 7) „ *mc'is pa* „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 2)

§ 3) gtam de lta bu dag yañ dag par brjod par gyur to

§ 4)

§ 6)

§ 7) „ „ „ „ „(glen gleñs pa las gsal)

btsun

§ 2)

§ 3)

§ 4)

§ 6)

§ 7) pa bdag cag dge sloñ mañ po rnam s rgyal poi gnas su

§ 2)

§ 3)

§ 4)

kyi skabs kyi gtam dus la bab pa dag

§ 6)

(„ „) „ „ „ „ „ „ „ ni

§ 7) 0dus śiñ mc'is pai

„ „ „ „ „ „ „ „ ni

§ 2)

§ 3)

§ 4) bcom ldan 0das ñin moi gnas na bžugs bžugs pai lhai

§ 6) gañ yin k'yed gtam gañ gis na da ltar — —

§ 7) de lags te „ des „ „ bdag cag

§ 2)

§ 3)

§ 4) sñan rnam par dag pa mii las 0das pas gsan par gyur to.

§ 6) 0dus śiñ 0k'od.

§ 7) „ „ mc'is pa lags so.

Wenn sich die Wortgebung der §§ 1 und 5 auch im Lehrtexte nicht wiederholt, so ist die Ausdrucksform doch auch in diesen beiden Absätzen ganz in den herkömmlichen und anderweit zur Genüge bekannten formelhaften Wendungen gehalten.

II.

§ 8) dge sloñ dag

ña la mi bsñan pa brjod pa

§ 9) „ „ „

„ „ „ sñan „ rjod „

§ 10)

§ 11) „ „ „ dei p'yir „ „ „ sñan par brjod —

- § 12) dge sloṅ dag ṅa la — *sñan* pa brjod (*la*)
 § 13) „ „ „ „ „ — *sñan* „ „ *la*
 § 14)
 § 15) „ „ „ *dei p'yir* „ „ — *sñan* „ „ *la*
-

- § 8) daṅ c'os daṅ dge oḍun la yaṅ mi sñan pa brjod pa de la
 § 9) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *par* „ „ „ „
 § 10)
 § 11) — „ „ „ „ „ „ („ „ „ pa rjod pa *na*)
 § 12) — („ „ „ „ „ „ „ — „ „ brjod „ *na*)
 § 13) — „ „ „ „ „ „ „ — „ „ „ „ *na*
 § 14)
 § 15) — „ „ „ „ „ „ („ — „ „ „ „ *na*)
-

- § 8) gnod sems mi byao mi
 § 9) ts'e daṅ ldan pa dag gis „ „ *daṅ* — — „ „
 § 10)
 § 11)
 § 12) *dga bar yaṅ* „ „ *yid*
 § 13) *dga ba oam* — — *yid*
 § 14)
 § 15)
-

- § 8) bzod pa mi byao ṅan sems mi byao. sems mñon
 § 9) „ „ *daṅ* — — „ „ *daṅ* — — „ „
 § 10)
 § 11)
 § 12) *bde bar yaṅ* „ „ *sems ye ye por yaṅ* „ „
 § 13) *bde ba oam* — — *sems yeye por gyur na*
 § 14)
 § 15)
-

- § 8) par mi dga bar mi byao
 § 9) „ „ „ „ „ „ *byas nas* des na k'yod
 § 10)
 § 11)
 § 12)
 § 13) „ *ni* (Var.: na) k'yod
 § 14)
 § 15)
-

§ 8)

§ 9)

kyi bar du gcod pa k'o nar ogyur bai p'yir

§ 10)

§ 11)

§ 12)

§ 13) (Var.: k'yed) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 14)

§ 15)

§ 8)

§ 9) ro.

§ 10)

de cii p'yir že na dge sloñ de re śig

§ 11)

§ 12)

§ 13) „

§ 14) *dge sloñ dag* „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 15)

§ 8)

§ 9)

§ 10) k'ros o k'rugs la rñams te yid mi dga bar gyur

§ 11)

§ 12)

§ 13)

§ 14) *dga bar gyur pa* *dañ* „ — *bde* „ „ *pa*

§ 15)

§ 8)

§ 9)

§ 10) pas brjod pai don gyi rnam pa

§ 11)

§ 12)

§ 13)

§ 14) *dañ sems ye ye por gyur* „ *gžan* „ „ „ „ „ „

§ 15)

§ 8)

§ 9)

§ 10) t'ams cad yoñs su rdsogs par śes pa oam mt'oñ bar ogyur

§ 11)

§ 12)

§ 13)

§ 14) t'ams cad yoñs su rdsogs par śes pa 0am mt'oñ bar 0gyur

§ 15)

§ 8)

§ 9)

§ 10) ba 0di ni gnas med do.

§ 11) yañ dag pa la ni yañ dag pa

§ 12)

§ 13)

§ 14) „ de „ „ „ „ „

§ 15) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 8)

§ 9)

§ 10)

§ 11) ñid du k'as blañ bar bya la yañ dag pa ma yin pa la ni

§ 12)

§ 13)

§ 14)

§ 15) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 8)

§ 9)

§ 10)

§ 11) yañ dag pa ma yin pa ñid du ste 0di ltar de ni yañ dag

§ 12)

§ 13)

§ 14)

§ 15) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 8)

§ 9)

§ 10)

§ 11) pa ma yin žiñ de k'o na ma yin žiñ de k'o na ma yin pas

§ 12)

§ 13)

§ 14)

§ 15) „ „ „ „ — — — — — „ „ „ „ „ „ „

- § 17) *la ji skad smras pa de bžin byed ciñ ji ltar byed pa de*
 § 18) *gcod pa las slar log pa ste srog c'ags su gyur pai sems*
 § 19) *ma byin pa len pa las slar log pa ste ma byin par mi len pa*
 § 20) (astrologischer Absatz)
 § 21) *ots'o bas log par ts'o bar byed pa de lta bu dag spañs pa*
 § 22) *po o_{di} dag dañ ldan žiñ dbaṇ po rnams keyi sgo bsdams pa*
 § 23) „ „ — „ — — „ poi — — „ „ „
 § 24) „ „ — „ — — „ poi — — „ „ „

- § 17) *bžin smra ba yin no.*
 § 18) *can t'ams cad la sñiñ rje dañ ldan žiñ no ts'a ses pa dañ*
 § 19) *byin pa la ni dga ba yin te de bžin du rgya c'er ro.*
 § 20) (astrologischer Absatz)
 § 21) *yin no.*
 § 22) *la gnas pa dran pas*
 § 23) *o_{di} dañ ldan pa yin la o_{gro} ba dañ oñ ba la ses bžin*
 § 24) „ „ „ — — „ *dran pa dañ ses bžin mc'og o_{di}*

- § 17)
 § 18) *ldan dbyug pa spañs siñ mts'on c'a spañs pa(s) t'a na*
 § 19)
 § 20) (astrologischer Absatz)
 § 21)
 § 22) *kun nas bsruñs pa rtag par dran pa dran pas yid kun*
 § 23) *du gnas pa yañ yin žiñ lta ba dañ rnam par lta ba nas*
 § 24) *dañ ldan pai p'yir mal stan bde ba la gnas pa nas o_{dod}*

- § 17)
 § 18) *srog c'ags grog spur yan c'ad la yañ srog gcod pa spañs*
 § 19)
 § 20) (astrologischer Absatz)
 § 21)
 § 22) *nas bsruñs pa gnas skabs mñam pa la o_{jog} par byed pa*
 § 23) *gñid keyis dub pa sel bai bar du aṇ ses bžin du gnas pa*
 § 24) *pa dag las dben pa sdig pa mi dge bai c'os rnams las*

- § 17)
 § 18) *pa yin no.*
 § 19)
 § 20) (astrologischer Absatz)
 § 21)

§ 22) *de mig gis gzugs rnam* *la lta ba na mts'an mar* *oḍsin pa*

§ 23) *yin no.*

§ 24) *dben pa rtog pa dañ bcas śiñ dpyod pa dañ bcas pa dben*

§ 22) *med pa yin te yid kyī dbaṅ poi bar du yañ sdom pa blaṅs*

§ 24) *pa las skyes pai dga ba dañ bde ba can bsam gtan dañ*

§ 22) *pa yin no.*

§ 24) *po rdsogs par byas nas gnas pai bar te oḍod pa rnam*

§ 24) *las dben pa ni de lta bu yin no.*

IV a

§ 25) *dge sloṅ dag c'os gaṅ dag gzan zab pa zab par snaṅ ba*

§ 26) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 56) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 57) " " " " " " " " " " " " " " " "(dag)

§ 89) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 90) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 107) " " " 3 I 2 " " " " " " " " " "

§ 108) " " " " " " " " " " " " " " " "(nas)

§ 134) " " " 3 I 2 " " " " " " " " " "

§ 135) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 158) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 159) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 168) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 169) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 175) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 176) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 182) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 183) " " " " " " " " (") " " " " " " " "

§ 189) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 190) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 25) *yoṅs su dag pa yoṅs su byaṅ ba de dag naṅ raṅ gi mñon*

§ 26) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 56) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 57) *(Abkürzungsformel)*

§ 89) *yoṅs su dag pa yoṅs su* " " " " " " " "

§ 90) " " " " " " " " " " " " " " " "

§ 107) *(Abkürzungsformel)*

- § 108) (Abkürzungsformel)
 § 134) (Abkürzungsformel)
 § 135) (Abkürzungsformel)
 § 158) (Abkürzungsformel)
 § 159) (Abkürzungsformel)
 § 168) yoñs su dag pa yoñs su byañ ba de dag ñas rañ gi mñon
 § 169) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 175) (Abkürzungsformel)
 § 176) (Abkürzungsformel)
 § 182) (Abkürzungsformel)
 § 183) (Abkürzungsformel)
 § 189) (Abkürzungsformel)
 § 190) (Abkürzungsformel)

- | | | | | | | | | | | | |
|--------|--------------------|-----|-----|------|-----|--------|-----|------|-------|-----|------|
| § 25) | par | śes | pas | mñon | par | rdsogs | par | sañs | rgyas | nas | bśad |
| § 26) | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " |
| § 56) | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " |
| § 57) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 89) | par | śes | pas | mñon | par | " | " | " | " | " | " |
| § 90) | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " |
| § 107) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 108) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 134) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 135) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 158) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 159) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 168) | par | śes | pas | mñon | par | " | " | " | " | " | " |
| § 169) | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " |
| § 175) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 176) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 182) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 183) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 189) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |
| § 190) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | |

- § 25) *pa* p'a rol pos kyañ de bžin gšegs pa la gañ
 § 26) *la* „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ (la yañ)
 § 56) *la* „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 57) (*Abkürzungsformel*)
 § 89) *la* p'a rol *po(s)* kyañ „ „ „ „ „ „ „

- § 90) *la p'a rol pos kyañ de bžin gšegs pa la gañ*
 § 107) (*Abkürzungsformel*)
 § 108) (*Abkürzungsformel*)
 § 134) (*Abkürzungsformel*)
 § 135) (*Abkürzungsformel*)
 § 158) (*Abkürzungsformel*)
 § 159) (*Abkürzungsformel*)
 § 168) *la p'a rol pos kyañ „ „ „ „ „ „*
 § 169) *la „ „ „ „ „ „ „ „ „ „*
 § 175) (*Abkürzungsformel*)
 § 176) (*Abkürzungsformel*)
 § 182) (*Abkürzungsformel*)
 § 183) (*Abkürzungsformel*)
 § 189) (*Abkürzungsformel*)
 § 190) (*Abkürzungsformel*)

-
- § 25) *yañ dag pa ji lta ba bžin sñan pa smra žiñ brjod*
 § 26) *„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „*
 § 56) *„ „ „ „ „ „ „ „ du „ „ „ „ „*
 § 57) (*Abkürzungsformel*)
 § 89) *yañ dag pa ji lta ba „ „ par „ „ „*
 § 90) *„ „ „ „ „ „ „ „ par „ „ „*
 § 107) (*Abkürzungsformel*)
 § 108) (*Abkürzungsformel*)
 § 134) (*Abkürzungsformel*)
 § 135) (*Abkürzungsformel*)
 § 158) (*Abkürzungsformel*)
 § 159) (*Abkürzungsformel*)
 § 168) *yañ dag pa ji lta ba „ „ par „ „ „*
 § 169) *„ „ „ „ „ „ „ „ pa „ „ „*
 § 175) (*Abkürzungsformel*)
 § 176) (*Abkürzungsformel*)
 § 182) (*Abkürzungsformel*)
 § 183) (*Abkürzungsformel*)
 § 189) (*Abkürzungsformel*)
 § 190) (*Abkürzungsformel*)
-

- § 25) *par byed do*
 § 26) *„ „ pa gañ že na*
 § 56) *„ „ do*

§ 57)	(Abkürzungsformel)	
§ 89)	par byed do	
§ 90)	„ „ pa	gañ že na
§ 107)	(Abkürzungsformel)	
§ 108)	(Abkürzungsformel)	de dag gañ že na
§ 134)	(Abkürzungsformel)	
§ 135)	(Abkürzungsformel)	— dag gañ že na
§ 158)	(Abkürzungsformel)	
§ 159)	(Abkürzungsformel)	— dag gañ že na
§ 168)	par byed do	
§ 169)	„ „ pa	gañ že na
§ 175)	(Abkürzungsformel)	
§ 176)	(Abkürzungsformel)	gañ že na
§ 182)	(Abkürzungsformel)	
§ 183)	(Abkürzungsformel)	— dag gañ že na
§ 189)	(Abkürzungsformel)	
§ 190)	(Abkürzungsformel)	de dag kyañ gañ že na

IV b

§ 26)	dge sloñ dag dge	sbyoñ	dañ	bram	ze
§ 27)		„ sloñ	„	„	„
§ 34)	gñis pa ni	„ sbyoñ	„	„	„
§ 39)	gsum pa ni	„	„	„	„
§ 45)	bži pa ni	„	„	„	„
§ 57)	„ „ „	„	„	„	„
§ 58)		„	„	„	„
§ 68)	gñis pa ni	„	„	„	„
§ 75)	gsum pa ni	„	„	„	„
§ 81)	bži pa ni	„	„	„	„
§ 90)	„ „ „	„	„	„	„
§ 91)		„	„	„	„
§ 97)	gñis pa ni	„	„	„	„
§ 108)	„ „ „	„	„	„	„
§ 109)		„	„	„	„
§ 115)	gñis pa ni	„	„	„	„
§ 121)	gsum pa ni	„	„	„	„
§ 126)	bži pa ni (Abkürzungsform.)	„	„	„	„
§ 135)	dge sloñ dag	„	„	„	„

§ 136)					dge sbyon dan bram ze
§ 141) <i>gži gñis pa ni</i>					„ „ „ „ „
§ 145) <i>gsum pa ni</i>					„ „ „ „ „
§ 149) <i>bži pa ni</i>					„ „ „ „ „
§ 159)	dge sloñ dag				„ „ „ „ „
§ 160)					„ „ „ „ „
§ 169)	„ „ „				„ „ „ „ „
§ 170)					„ „ „ „ „
§ 176)	„ „ „				„ „ „ „ „
§ 177)					„ „ „ „ „
§ 183)	„ „ „				„ „ „ „ „
§ 184)	„ „ „				„ „ „ „ „
§ 190)	<i>Verderbnis im Aufbau des Textes. Vgl. die Anm. zur</i>				
§ 191)	„ „ „ „ „				„ „ „ „ „

§ 26) k'a cig					rtag par smra ba rnam
§ 27)	śes ldan rtag par				„ „ de dag
§ 34)	„ „ „ „ „				„ „ „
§ 39)	„ „ „ „ „				„ „ „
§ 45)	„ „ „ „ „				„ „ „
§ 57) „ „					
§ 58)	„ „				„ „
§ 68)	„ „				
§ 75)	„ „				tedeger (k'a
§ 81)	„ „				
§ 90) „ „					
§ 91)	„ „				„ „
§ 97)	„ „				
§ 108) „ „					
§ 109)	„ „				„ „
§ 115)	„ „				
§ 121)	„ „				
§ 126)	„ „				
§ 135) „ „					
§ 136)	„ „				
§ 141)	„ „				
§ 145)	„ „				
§ 149)	„ „				
§ 159) „ „					

§ 160)	śes ldan	de dag
§ 169)	k'a cig	
§ 170)	" "	" "
§ 176)	" "	
§ 177)	— —	" "
§ 183)	" "	
§ 184)	" "	
§ 190)	<i>Stelle S. 275</i>	
§ 191)	" " "	

§ 26)	
§ 27)	ci la rten ciñ ci la gnas nas ci la gnas bcas te
§ 34)	" " " " " " " " " " " "
§ 39)	" " " " " " " " " " " "
§ 45)	" " " " " " " " " " " "
§ 57)	
§ 58)	" " " " " " " " " " " "
§ 68)	" " " " " " " " " " " "
§ 75) <i>cig</i>	" " " " " " " " " " " "
§ 81)	" " " " " " " " " " " "
§ 90)	
§ 91)	" " " " " " " " " " " "
§ 97)	" " " " " " " " " (Abkürzungsformel)
§ 108)	
§ 109)	" " " " " " " " " ci la gnas bcas te
§ 115)	" " " " " " " " " (Abkürzungsformel)
§ 121)	" " " " " " " " " (,,) (Abkürzungsformel)
§ 126)	" " " " " " " " " (and. Abk., Schlußstück)
§ 135)	
§ 136)	" " " " " " " " " ci la gnas bcas te
§ 141)	" " " " " " " " " " " "
§ 145)	" " " " " " " " " " " "
§ 149)	" " " " " " " " " " yayun dur oron jasayat
§ 159)	
§ 160)	" " " " " " " " " ci la gnas bcas te
§ 169)	
§ 170)	" " " " " " " " " " " "
§ 176)	
§ 177)	" " " " " " " " " " " "

§ 183)

§ 184) ci la rten ciñ ci la gnas nas ci la gnas bcas te

§ 190) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)§ 191) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)§ 26) *snon gyi mt'a la rtog ciñ*

§ 27) „ „ „ „ „ „

§ 34) „ „ „ „ „ „

§ 39) „ „ „ „ „ „

§ 45) „ „ „ „ „ „

§ 57) „ „ „ „ „ „ *k'a cig ni rtag pa ste*§ 58) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *pa* „

§ 68) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 75) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 81) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 90) „ „ „ „ „ „ „ *rgyu med par byuñ (ba) ste*

§ 91) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 97) (*Abkürzungsformel*)§ 108) „ „ „ „ „ „ „ *mt'a yod pa mt'a med*§ 109) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *dañ* „ „§ 115) (*Abkürzungsformel*)§ 121) (*Abkürzungsformel*)§ 126) (*Abkürzungsformel*)§ 135) „ „ „ „ „ „ *lha mi spon la*

§ 136) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 141) (*Abkürzungsformel*)§ 145) *snon gyi mt'a la rtog ciñ* (*Abkürzungsformel*)§ 149) (*Abkürzungsformel*)§ 159) *p'yi mai mt'a la rtog ciñ* *du ses can du smra*

§ 160) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 169) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 170) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *med pa* „ „§ 176) „ „ „ „ „ „ „ *du ses* „ *yañ ma*§ 177) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *yañ ma*§ 183) „ „ „ „ „ „ „ *c'ad par smra ba dag*

§ 184) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 190) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)§ 191) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)

- § 26)
§ 27)
§ 34)
§ 39)
§ 45)
§ 57)
§ 58)
§ 68)
§ 75)
§ 81)
§ 90)
§ 91)
§ 97)
§ 108) *pa pa ste*
§ 109) „ — „
§ 115)
§ 121)
§ 126)
§ 135)
§ 136)
§ 141)
§ 145)
§ 149)
§ 159) *ba dag*
§ 160) „ „
§ 169) „ „
§ 170) „ „
§ 176) *yin la du ses can ma yin pa yan ma yin par smra ba*
§ 177) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ žes „ „ „
§ 183)
§ 184)
§ 190) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)
§ 191) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)

- | | | | | |
|-----|-------------|------------|-------------|-------------|
| 26) | <i>bdag</i> | <i>dan</i> | <i>ojig</i> | <i>rten</i> |
| 27) | ” | ” | ” | ” |
| 34) | ” | ” | ” | ” |
| 39) | ” | ” | ” | ” |
| 45) | ” | ” | ” | ” |

§ 57)								<i>bdag dan jig rten (k'a cig)</i>
§ 58)								" " " " — —
§ 68)								" " " " " "
§ 75)								" " " " " "
§ 81)								" " " " " "
§ 90)								" " " "
§ 91)								" " " "
§ 97)								(Abkürzungsformel)
§ 108)								" " " "
§ 109)								" " " "
§ 115)								(Abkürzungsformel)
§ 121)								(Abkürzungsformel)
§ 126)								(Abkürzungsformel)
§ 135)								
§ 136)								
§ 141)								(Abkürzungsformel)
§ 145)								(Abkürzungsformel)
§ 149)								(Abkürzungsformel)
§ 159)	<i>yod de de p'an c'ad bdag ni du ses</i>							
§ 160)		"	"	"	"	"	"	"
§ 169)		"	"	"	"	"	"	"
§ 170)		"	"	"	"	"	"	" <i>med pa</i>
§ 176)	<i>dag yod (de)</i>	"	"	"	"	"	"	"
§ 177)	" — —	"	"	"	"	"	"	"
§ 183)	" " " "	"	"	"	"	"	"	<i>c'ad par gyur te</i>
§ 184)	— —	"	"	"	"	"	"	" " " "
§ 190)	(Siehe Anmerkung zur Formel)							
§ 191)	(Siehe Anmerkung zur Formel)							

§ 26)	<i>ni rtag go</i>
§ 27)	" " "
§ 34)	— " <i>pao</i>
§ 39)	— " <i>pao</i>
§ 45)	— " <i>pao</i>
§ 57)	— " <i>go</i>
§ 58)	— " "
§ 68)	" " "
§ 75)	— " "
§ 81)	— " "

- [illegible]

§ 26) žes	mñon	par	smra	žin	mñon	par	brjod
§ 27) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 34) „	„	„	„	„	„	(„)	„
§ 39) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 45) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 57) „	—	—	„	„	„	„	„
§ 58) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 68) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 75) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 81) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 90) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 91) „	„	„	„	„	„	„	„
§ 97) (<i>Abkürzungsformel</i>)							
§ 108) žes	„	„	„	„	„	„	„
§ 109) „	„	„	„	„	„	„	„

- § 115) (*Abkürzungsformel*)
 § 121) (*Abkürzungsformel*)
 § 125) (*Abkürzungsformel*)
 § 135)
 § 136)
 § 141) (*Abkürzungsformel*)
 § 145) (*Abkürzungsformel*)
 § 149) (*Abkürzungsformel*)
 § 159) žes k'a cig mñon par smra žiñ mñon par brjod pa
 § 160) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 169) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 170) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 176) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 177) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ dag
 § 183) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 184) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 190) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)
 § 191) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)
-

- § 26) pa yod pa ni 0di lta ste gži bži po dag lao
 § 27) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 34) „ ste
 § 39) „ ste
 § 45) „ ste
 § 57) „ ni „ „ „ — „ „ „ „ „ „
 § 58) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 68) „ ste
 § 75) „ ni
 § 81) „ „
 § 90) „ „ „ „ „ „ „ „ gñis „ — „ „
 § 91) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 97) (*Abkürzungsformel*)
 § 108) pa dag yod pa ni „ „ „ „ bži „ „ „ „ „ „
 § 109) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 115) (*Abkürzungsformel*)
 § 121) (*Abkürzungsformel*)
 § 125) (*Abkürzungsformel*)
 § 135) dag yod pa ni 0di lta ste gži bži po dag lao
 § 136) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

- § 141) (*Abkürzungsformel*)
 § 145) (*Abkürzungsformel*)
 § 149) (*Abkürzungsformel*)
 § 159) ni 0di lta ste gži bcu drug — — lao
 § 160) " " " " " " " po (*Var. pa*) dag "
 § 169) yod pa ni 0di lta ste " brgyad " 0di " "
 § 170) " " " " " " " " " "
 § 176) " " " " " " " " " "
 § 177) " — — — " " " (*Var. pa*) " "
 § 183) " " " " " bdun " " "
 § 184) " " " " " " " " " "
 § 190) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)
 § 191) (*Siehe Anmerkung zur Formel*)
-

Anmerkung zu § 190.

Daß an dieser Stelle der Aufbau des Textes gestört ist, erhellt aus folgendem: In allen den Fällen, welche unter Nr. IVb aufgeführt sind, wird im Anschluß an die jeweils zweite Stelle der unter IVa zusammengestellten Wiederholungen zunächst einmal die im folgenden Textabschnitt jeweils mitgeteilte philosophische Betrachtungsweise in allgemeiner Form vermeldet. Dabei werden die Gründe, welche zu dieser Betrachtungsweise führen, zunächst in ihrer Gesamtzahl mitgeteilt. Erst danach werden, wie aus IVc zu ersehen ist, die Gründe einzeln ausführlich behandelt. Jede dieser Einzelbehandlungen wird damit abgeschlossen, daß die Nummer des behandelten Grundes in einer Ordinalzahl verzeichnet ist. Man vergleiche das Ende der unter IVc zusammengestellten Wiederholungen. Da nun im § 192 die Ordnungszahl für den letzten Grund steht und diese Lesart gegenüber der Kardinalzahl von Dr. und HsBrMs. durch die Formel, in welcher die Zahl steht, als die echte Lesart gesichert ist, so ergibt sich, daß die vor der Aufführung der einzelnen Gründe nach Ausweis der gleichartigen unter IVb aufgeführten Stellen zu erwartende allgemeine Einleitung beim § 190 fehlt. Diese Störung im Aufbau des Textes ist wohl dadurch hervorgerufen worden, daß die ganze Stelle des § 190 ff. außerordentlich stark zusammengestrichen ist, es sind eigentlich nur noch Stichwörter übrig geblieben.

Diese Stelle scheint mir deshalb für die Textkritik interessant und wertvoll zu sein, weil hier über den fehlerhaften Arche-

typus Yt der tibetischen Überlieferung hinauszukommen ist und sich feststellen läßt, daß schon der benutzte Sanskrittext die Störung im Aufbau enthalten haben muß, denn vom tibetischen Übersetzer rührt sie ganz sicher nicht her, weil die tibetischen Übersetzungen sich nach aller unserer Erfahrung peinlich genau an ihre indische Vorlage hielten.

Die Ordinalzahl wird durch die Formel an dieser Stelle deshalb gesichert, weil die Formel, in welcher die Zahl als Bestandteil steht, in dieser Form immer nur beim Abschluß eines behandelten Einzelgrundes auftritt.

IVc

§ 28)	dge sloñ dag	o _{di} ni (Var.: na)	dge sbyoñ	dañ	bram	ze
§ 35)	„ „ „ „	ni (Var.: na)	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 40)	„ „ „ „	na	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 46)	„ „ „ „	na	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 64)						
§ 71)						
§ 77)						
§ 98)		„ ni (Var.: na)				
§ 110)	„ „ „ „	ni	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 116)	(Akf. § 115)	na	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 122)	(Akf. § 121)	na	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 127)	(Akf. § 126)	na	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 137)	„ „ „ „	ni (Var.: na)	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 142)	(Akf. § 141)	na	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 146)	(Akf. § 145)	na	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 150)	(Akf. § 149)	ni (Var.: na)	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 161)	dge sloñ dag		„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 171)	„ „ „ „		„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 178)	„ „ „ „		„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 185)	„ „ „ „		„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „
§ 191)	„ „ „ „		„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „	„ „ „ „

Die §§ 59—63, 82, 92 sind unter Nr. VII, VIII zusammengestellt.

§ 28)	k'a cig
§ 35)	śes ldan (can) rtag par smra ba rnams
§ 40)	„ „ (Abkürzungsformel)
§ 46)	(Abkürzungsformel)

§ 64)	<i>de</i>	
§ 71)	<i>de</i>	
§ 77)	<i>de</i>	
§ 98)	<i>k'a cig dpyod pa can rtog ger bžugs pai sa la gnas pa</i>	
§ 110)	<i>śes ldan k'a cig</i>	
§ 116)	<i>k'a cig</i>	
§ 122)	„ „	
§ 127)	<i>śes ldan k'a cig</i>	
§ 137)	<i>k'a cig</i>	<i>mi dge ba yañ dag pa ji lta ba bžin du</i>
§ 142)	„ „	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 146)	<i>śes ldan (k'a cig)</i>	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ —
§ 150)	<i>k'a cig</i>	<i>rañ bžin nid kyis yid rtul žin blun pa yin te</i>
§ 161)	„ „	<i>di ltar lta žin di skad dusmraba dag yod de</i>
§ 171)	„ „	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 178)	„ „	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ — —
§ 185)	„ „	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 191)	„ „	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 28)	<i>dgon pa na gnas kyañ ruñ śiñ druñ na gnas kyañ ruñ</i>	
§ 35)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 40)		
§ 46)		
§ 64)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 71)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 77)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 98)	<i>rañ gi spobs pa las byuñ ba so soi skye bo pa rtog gei rjes</i>	
§ 110)	<i>dgon pa na gnas kyañ ruñ śiñ druñ na gnas kyañ ruñ</i>	
§ 116)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 122)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 127)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 137)	<i>mi śes śiñ dge ba dañ sdug</i>	
§ 142)	<i>rab tu</i>	„ „ (Abkürzungsformel)
§ 146)	„ „ <i>mi</i>	„ „ <i>dge ba dag</i> (Abkürzungsformel)
§ 150)		
§ 161)		
§ 171)		
§ 178)		
§ 185)		
§ 191)		

- § 28) k'añ stoñ na gnas kyañ ruñ ste brtson pai rgyu las byuñ
 § 35) " " " " " " " " " " " "
 § 40) (*Abkürzungsformel*)
 § 46) (*Abkürzungsformel*)
 § 64) k'añ stoñ na gnas " " " " " " " "
 § 71) " " " " " " " " " " " "
 § 77) " " " " " " (,) " " " " " "
 § 98) *su brañ ba*
 § 110) k'añ stoñ na gnas kyañ ruñ ste brtson pai rgyu las byuñ
 § 116) " " " " " " (Schluß e. *Abkürzungsformel*)
 § 122) (*Abkürzungsformel*)
 § 127) (*Abkürzungsformel*)
 § 137) *bsñal dañ kun byuñ dañ gog pa dañ lam yañ dag pa ji*
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 150)
 § 161) I. de p'an c'ad bdag *gzugs dañ ldan pai*
 § 161) V. " " " " *m'a* " " "
 § 161) IX. " " " " *gcig* "
 § 161) XIII. *gcig tu bde ba*
 § 171) I. " " " " *ni gzugs can yin žiñ*
 § 171) V. " " " " *ni m'a dañ ldan žiñ*
 § 178) I. " " " " *ni gzugs can yin žiñ*
 § 178) V. " " " " *ni m'a dañ ldan pa yin žiñ*
 § 185) I. " *gzugs can ni byuñ ba c'en*
 § 186) II. *dod pa na spyod pai lha dañ*
 III. *gzugs* " " " "
 IV. *gzugs can ma yin pa nam mk'a*
 V. " " " " *rnam šes*
 VI. " " " " *ci yañ*
 VII. " " " " *yod min*
 § 191) I. *gañ gi ts'e bdag dod pai yon tan lña byor bar gyur*
 II—V. " " " " *pa dag las dben žiñ bsam*

- § 28) ba dañ spoñ bai rgyu las byuñ ba dañ sgom pai rgyu
 § 35) " " " " " " " " " " " "
 § 40) (*Abkürzungsformel*)
 § 46) (*Abkürzungsformel*)
 § 64) ba dañ spoñ bai rgyu " " " " " " "

- § 71) ba dañ spon bai rgyu las byuñ ba dañ sgom pai rgyu
 § 77) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 98)
 § 110) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 116) (*Schluß einer Abkürzungsformel*)
 § 122) (*Abkürzungsformel*)
 § 127) (*Abkürzungsformel*)
 § 137) lta ba bžin du rab tu ma šes so (zu so siehe Ende § 29)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 150)
 § 161) I. odu šes can
 § 161) V. „ „ „
 § 161) IX. „ „ „
 § 161) XIII. „ „ „
 § 171) I. „ „ „ yañ yin pa
 § 171) V. „ „ „ „ „ „
 § 178) I. „ „ „ „ ma yin la odu šes can ma yin pa
 § 178) V. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 185) I. po bži po rags pa
 § 186) II.
 III.
 IV. m'a yas skye mc'ed la gnas
 V. „ „ „ „ „ „ „
 VI. med pai „ „ „ „ „ „
 VII. med min „ „ „ „ „ „
 § 191) I. cīn rtse dga yoñs su spyod pa
 II—V. gtan bži pai bar du rdsogs par byas te gnas pa
-
- § 28) las byuñ ba dañ lan mañ du byed pai rgyu las byuñ ba
 § 35) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 40) (*Abkürzungsformel*)
 § 46) (*Abkürzungsformel*)
 § 64) las byuñ ba dañ lan mañ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 71) „ „ „ „ „ „ „ „ byas „ „ „ „ „ „
 § 77) „ „ „ „ „ „ „ „ byed „ „ „ „ „ „
 § 98)
 § 110) „ obyuñ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 116) (*Schluß einer Abkürzungsformel*)

- | | |
|--------------|--|
| § 122) | (Abkürzungsformel) |
| § 127) | (Abkürzungsformel) |
| § 137) | Formel IV d) |
| § 142) | (Abkürzungsformel) |
| § 146) | (Abkürzungsformel) |
| § 150) | |
| § 161) I. | dañ II) de p'an c'ad bdag |
| § 161) V. | — VI) 7 8 9 10 |
| § 161) IX. | " X) |
| § 161) XIII. | " XIV) |
| § 171) I. | " II) " " " " |
| § 171) V. | " VI) " " " " |
| § 178) I. | yañ ma yin pa " II) " " " " |
| § 178) V. | " " " " " VI) " " " " |
| § 185) I. | jī srid du ts'o zin gnas la brtan |
| § 186) II. | |
| III. | |
| IV. | pa " |
| V. | " " |
| VI. | " " |
| VII. | " dag " " " " " " |
| § 191) I. | de tsam gyis na bdag oḍi mt'on bai c'os la mya |
| II—V. | " " " " " " " " " " |
-
- | | |
|--------|---|
| § 28) | dañ yañ dag pa yid la byed pai rgyu las byun ba dag |
| § 35) | " " " " " du " " " " " " " |
| § 40) | (Abkürzungsformel) |
| § 46) | (Abkürzungsformel) |
| § 64) | " " " " " " " (,,) " " " " (,,) |
| § 71) | " " " " " " " " " " " " (,,) |
| § 77) | " " " " " " " " " " " " (,,) |
| § 98) | |
| § 110) | " " " " " " " " " " byun " (,,) |
| § 116) | (Schluß einer Abkürzungsformel) |
| § 122) | (Abkürzungsformel) |
| § 127) | (Abkürzungsformel) |
| § 137) | |
| § 142) | (Abkürzungsformel) |
| § 146) | (Abkürzungsformel) |

- § 28) dan yañ dag pa yid la byed pai rgyu las byun ba dag
§ 35) „ „ „ „ „ du „ „ „ „ „ „ „ „
§ 40) (*Abkürzungsformel*)
§ 46) (*Abkürzungsformel*)
§ 64) „ „ „ „ „ „ „ „ („) „ „ „ „ („)
§ 71) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ („)
§ 77) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ („)
§ 98)
§ 110) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ („)
§ 116) (*Schluß einer Abkürzungsformel*)
§ 122) (*Abkürzungsformel*)
§ 127) (*Abkürzungsformel*)
§ 137)
§ 142) (*Abkürzungsformel*)
§ 146) (*Abkürzungsformel*)

- § 150)
 § 161) II. *gzugs dañ mi ldan pa*
 VI. *mt'a*(I) 2 3 4 5
 X. *t'a dad pai* *du ses can*
 XIV. *gcig tu sdug bsñal ba*
 § 171) II. *gzugs can ma yin pa*
 VI. *mt'a dañ mi ldan pa*
 § 178) II. *gzugs can ma yin pa*
 VI. *mt'a dañ mi ldan pa*
 § 185) *ciñ dug pa de srid du nad dañ bcas so. su ba dañ*
 § 186) (*Abkürzungsformel*)
 § 191) I. *ñan las das pa t'ob pa yin no.*
 § 191) II—V. „ „ „ „ „ „ „ „

- § 28) *gis sems ži bai tiñ ñe dsin de lta bu la rig par byed do.*
 § 35) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *rig* „ „ „
 § 40) (*Abkürzungsformel*)
 § 46) (*Abkürzungsformel*)
 § 64) *gis sems ži bai tiñ ñe* „ „ „ „ „ *reg* „ „ „
 § 71) „ „ „ „ „ „ „ — — — *rig* „ „ „
 § 77) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *reg* „ „ „
 § 98)
 § 110) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *reg* „ „ „
 § 116) (*Schluß einer Abkürzungsformel*)
 § 122) (*Abkürzungsformel*)
 § 127) (*Abkürzungsformel*)
 § 137)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 150)
 § 161) *dañ III. gzugs dañ ldan pa yañ ma yin la gzugs dañ*
 6 VII. *mt'a* „ „ „ „ — „ „ *mt'a* „
 „ XI. *c'un nui*
 „ XV. *bde ba dañ*
 § 171) „ III. *gzugs can* „ „ „ „ *la gzugs can*
 „ VII. *mt'a dañ* „ „ „ „ *mt'a dañ*
 § 178) „ III. *gzugs can* *yañ* „ „ „ „ *gzugs can*
 „ VII. *mt'a dañ* „ „ „ — „ „ *mt'a dañ*

§ 185) *bcas so. zug rinu dan bcas so. rims nad dan bcas so. yons*

§ 191)

§ 28)

§ 35)

§ 40)

§ 46)

§ 64)

§ 71)

§ 77)

§ 98)

§ 110)

§ 116)

§ 122)

§ 127)

§ 137)

§ 142)

§ 146)

§ 150)

§ 161) III. *mi ldan pa yañ ma yin pa* dan IV. *gzugs*

§ 161) VII. " " " " — " " " VIII. *mt'a*

§ 161) XI. " " " " *du ses can* " XII.

§ 161) XV. *sdug bsñal ba* " " XVI.

§ 171) III. *ma yin pa yañ —* " " " IV. *gzugs*

§ 171) VII. *mildan " òañ —* " " " VIII. *mt'a*

§ 178) III. *ma yin " yañ " " "* " IV. *gzugs*

§ 178) VII. *mildan " " — " "* " VIII. *mt'a*

§ 185) *su gduñ ba dan bcas so. bdag ni nam žig na yons su c'ad*

§ 191)

§ 28)

§ 35)

§ 40)

§ 46)

§ 64)

§ 71)

§ 77)

§ 98)

§ 110)

§ 116)

- § 122)
 § 127)
 § 137)
 § 142)
 § 146)
 § 150)
 § 161) IV. dan ldan pa yañ yin la *gzugs* dan mi
 § 161) VIII. „ *mi* „ „ „ „ „ „ *mt'a* „ „
 § 161) XII.
 § 161) XVI. *bde ba dan sdug bsñal*
 § 171) IV. *can yañ ma* yin la *gzugs can ma*
 § 171) VIII. dan „ „ „ *ma* „ „ „ *mt'a* dan mi
 § 178) IV. *can* „ „ „ „ „ „ *gzugs can ma*
 § 178) VIII. dan „ „ „ „ „ „ „ *mt'a* dan mi
 § 185) *par ogyur ro.*
 § 191)
-

- § 28)
 § 35)
 § 40)
 § 46)
 § 64)
 § 71)
 § 77)
 § 98)
 § 110)
 § 116)
 § 122)
 § 127)
 § 137)
 § 142)
 § 146)
 § 150)
 § 161) IV. ldan pa yañ ma yin pai *o*du śes can
 § 161) VIII. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 161) XII. *ts'ad med* „ „ „ „ „ „
 § 161) XVI. *ba can* ma „ „ „ „ „ „
 § 171) IV. *yin* pa yañ ma „ „ *ñiñ* „ „ „ „ yañ ma yin pa
 § 171) VIII. ldan „ „ *o*añ „ „ „ *ñiñ* „ „ „ „ — „ „

§ 178) IV. *yin* pa yañ ma yin *šin* du śes can yañ ma yin

§ 178) VIII. ldan „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 185)

§ 191)

§ 28)

§ 35)

§ 40)

§ 46)

§ 64)

§ 71)

§ 77)

§ 98)

§ 110)

§ 116)

§ 122)

§ 127)

§ 137)

§ 142)

§ 146)

§ 150)

§ 161) IV.

dañ

§ 161) VIII.

„

§ 161) XII.

„

§ 161) XVI.

—

§ 171) IV.

„

§ 171) VIII.

—

§ 178) IV. la odu śes can ma yin pa yañ ma yin pa „

§ 178) VIII. „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ —

§ 185)

§ 191)

IV d.

§ 29) de ltar sems mñam par bžag pa na

§ 36) „ „ „ „ „ „ „ „

§ 41) (*Abkürzf. § 40*) „ „ „ „ „ „

§ 47) (*Abkürzf. § 46*) „ „ „ „ „ „

§ 65) „ „ „ „ „ „ „ *las*

§ 72) „ „ — „ „ „ „ *dañ*

- § 78) de ltar — mñam par bžag pa na
 § 84) (*Abkürzf. § 83*)
 § 94) (*Abkürzf. § 93*)
 § 98)
 § 111) „ „ sems „ „ „ „ „
 § 117) „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 123) (*Abkürzf. § 122*) — — „ „ „ „ „ „
 § 128) (*Abkürzf. § 127*) — — „ „ „ „ „ „
 § 137)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 150)
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 185)
 § 191)

-
- § 29) *ojig pa dan c'ags pai bskal pa p'rag ñi šu*
 § 36) „ „ „ „ „ „ „ „ *bži bcu*
 § 41) „ „ „ „ „ „ „ „ *brgyad bcu*
 § 47) *lhai mig rnam par dag pa mii las 0das pas sems can*
 § 65) *šnon gyi lus de*
 § 72)
 § 78) „ „ „ „
 § 84) „ „ „ —
 § 94) „ *0du šes 0byuñ ba (de)*
 § 98)
 § 111) *ojig rten la mt'a yod pai*
 § 117) „ „ „ „ *med pai*
 § 123) *šteñ dan 0og gi 0jig rten la ni mt'a yod pai 0du šes can*
 § 128) „ „ — — „ „ *pa ma yin pai*
 § 137)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 150)
 § 161)
 § 171)
 § 178)

§ 185)

§ 191)

§ 29)

§ 36)

§ 41)

§ 47) *ci ba dañ skye ba dañ k'a dog bzañ po dañ k'a dog nan*

§ 65)

§ 72)

§ 78)

§ 84)

§ 94)

§ 98)

§ 111)

§ 117)

§ 123) *yin žin t'añ kar ni m't'a med* *pai*§ 128) *du ses can dañ m't'a med pa(i) ma yin pai*

§ 137)

§ 142) (*Abkürzungsformel*)§ 146) (*Abkürzungsformel*)

§ 150)

§ 161)

§ 171)

§ 178)

§ 185)

§ 191)

§ 29) *yañ dag par rjes su dran no.*

§ 36) " " " " " " "

§ 41) " " " " " " "

§ 47) *pa dañ dman pa dañ gya nom pa dañ bde o gro ba dañ nan*§ 65) *yañ dag par rjes su dran no.*

§ 72) — — — — — — —

§ 78) " " " " " " "

§ 84) " " " " " " "

§ 94) " " " " " " "

§ 98)

§ 111) *du ses can du gnas so.*

§ 117) " " " " " "

- § 123) *du ses can du gnas so.*
 § 128) „ „ „ „ „ „
 § 137)
 § 142) (*Abkürzungsformel*).
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 150)
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 185)
 § 191)

IV e.

- | | | | | | | | | | | | | | |
|--------|--------------------|------|------|-----|------|-----|---------------------|-------|------------------------|-----|-----|------|-----|
| § 30) | de | di | sñam | du | sems | te | dei | p'yir | bdag | dan | oig | rtan | |
| § 37) | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | " | |
| § 42) | " | " | " | " | " | " | — | — | " | " | " | " | ni |
| § 47) | ogror | ogro | ba | dag | lta | ste | | | | | | | |
| § 66) | de | di | sñam | du | sems | te | (folgt Formel VII) | | | | | | |
| § 72) | " | " | " | " | " | " | (folgt Formel VII) | | | | | | |
| § 79) | " | " | " | " | " | " | (folgt Formel VIII) | | | | | | |
| § 85) | " | " | " | " | " | " | (folgt Formel VIII) | | | | | | |
| § 95) | — | " | " | " | " | " | 10 | 11 | I | 2 | 3 | 4 | |
| § 99) | " | " | " | " | " | " | 10 | 11 | I | 2 | 3 | 4 | |
| § 112) | " | " | " | " | " | " | 7 | 8 | — | — | I | 2 | |
| § 118) | " | " | " | " | " | " | 10 | 11 | — | — | I | 2 | |
| § 124) | " | " | " | " | " | " | 20 | 21 | sten | dan | og | gi | 5 6 |
| § 129) | " | " | " | " | " | " | 18 | 19 | — | — | I | 2 | |
| § 138) | " | " | " | " | " | " | — | — | bdag gis ni mi dge | | | | |
| § 142) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | | | |
| § 146) | (Abkürzungsformel) | | | | | | | | | | | | |
| § 151) | de | di | sñam | du | sems | te | — | — | ji ste bdag gi t'ad du | | | | |
| § 161) | | | | | | | | | | | | | |
| § 171) | | | | | | | | | | | | | |
| § 178) | | | | | | | | | | | | | |
| § 185) | | | | | | | | | | | | | |
| § 191) | | | | | | | | | | | | | |

- § 30) *rtag pa*
§ 37) „ „

- § 42) *rtaḡ paḡ* (*Abkürzungsformel*)
 § 47)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95) *rgyu med pa las ḡbyun ba*
 § 99) „ „ „ „ „ „
 § 112) *mṡ'a dan ldan pa*
 § 118) *na* (*Var.: ni*) *mṡ'a med cin tsad med pa*
 § 124) *la ni mṡ'a yod cin t'an kar ni mṡ'a med do sṡam pa*
 § 129) *ḡdi ni mṡ'a yod pa yan ma yin mṡ'a med pa yan ma yin pa*
 § 138) *ba yan dag pa ji lta ba bṡin du rab tu mi ses sin dge ba dan*
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151) *la la žig ḡons nas de ḡjig rten p'a rol yod sṡam nas ḡjig*
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 185)
 § 191)

- § 30) des na bdag 0di sñam du
§ 37) " " " " " "
§ 42) (*Abkürzungsformel*)
§ 47)
§ 66)
§ 72)
§ 79)
§ 85)
§ 95) " " " *ni* " " "
§ 99) " " " " " " "
§ 112) " " " " " " " 0jig rten ni mt'a dan
§ 118) " " " " " " " " " (,,) " med
§ 124) " " " " " " " sten dan 0og gi mt'a
§ 129) " " " " " " " 0jig rten ni mt'a yod pa
§ 138) *sdug bsñal dan kun 0byun dan 0gog pa dan lam yan*
§ 142) (*Abkürzungsformel*)
§ 146) (*Abkürzungsformel*)

- § 151) *rten p'a rol yod dam žes dri ba dris na bdag gis de la*
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 185)
 § 191)

- § 30)
§ 37)
§ 42)
§ 47)
§ 66)
§ 72)
§ 79)
§ 85)
§ 95)
§ 99)

- § I12) *ldan žin yons su c'ad pas*
 § I18) *cin ts'ad med pas*
 § I24) *yod la t'an kar ni m't'a med do sñam nas*
 § I29) *yañ ma yin m't'a med pa yañ ma yin no sñam nas*
 § I38) *dag pa ji lta ba bžin du rab tu ma šes so*
 § I42) (*Abkürzungsformel*)
 § I46) (*Abkürzungsformel*)
 § I51) *o jig rten p'a rol yod do šes lun bstan par byao o jig rten*
 § I61)
 § I71)
 § I78)
 § I85)
 § I91)

- § 30) bdag dgon pa na gnas kyañ ruñ śin druñ na gnas kyañ
 § 37) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 42) (*Abkürzungsformel*)
 § 47)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)

- § 95)
 § 99)
 § 112) bdag dgon pa na gnas kyañ ruñ śiñ druñ na gnas kyañ
 § 118) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 124) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 129) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 138)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151) *p'a rol med pa ma yin nam yod pa yañ ma yin med pa*
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 185)
 § 191)

-
- § 30) ruñ k'añ stoñ na gnas kyañ ruñ ste brtson pai rgyu las
 § 37) „ „ „ „ „ „ „ „ *ba* (*Abkürzungsformel*)
 § 42) (*Abkürzungsformel*)
 § 47)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99)
 § 112) ruñ k'añ stoñ na gnas kyañ ruñ ste (*Abkürzungsformel*)
 § 118) „ „ „ „ „ „ „ — (*Abkürzungsformel*)
 § 124) „ (*Abkürzungsformel*)
 § 129) ruñ k'añ stoñ na gnas kyañ ruñ ste (*Abkürzungsformel*)
 § 138)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151) *yañ yin nam yod pa yañ ma yin med pa yañ ma yin nam*
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 185)
 § 191)
-

- § 30) byuñ ba dañ spoñ bai rgyu las byuñ ba dañ sgom pai
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 42) (*Abkürzungsformel*)
 § 47)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99)
 § 112) (*Abkürzungsformel*)
 § 118) (*Abkürzungsformel*)
 § 124) (*Abkürzungsformel*)
 § 129) (*Abkürzungsformel*)
 § 138)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151) *de 0jig rten 0di lta bu 0am 0on te ma yin rnam pa gžan*
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 185)
 § 191)

-
- § 30) rgyu las byuñ ba dañ lan mañ du byed pai rgyu las byuñ
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 42) (*Abkürzungsformel*)
 § 47)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99)
 § 112) (*Abkürzungsformel*)
 § 114) (*Abkürzungsformel*)
 § 124) (*Abkürzungsformel*)
 § 129) (*Abkürzungsformel*)
 § 138)

- § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151) *žig gam on te ma yin ma yin nam on te ma yin di lta*
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 185)
 § 191)
-

- § 30) *ba dan yañ dag pa yid la byed pai rgyu las byuñ ba*
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 42) (*Abkürzungsformel*)
 § 47)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99)
 § 112) (*Abkürzungsformel*)
 § 118) (*Abkürzungsformel*)
 § 124) (*Abkürzungsformel*)
 § 129) (*Abkürzungsformel*)
 § 138)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151) *bu ma yin nam on te ma yin de jig rten p'a rol ma yin*
 § 161)
 § 171)
 § 178)
 § 188)
 § 191)
-

- § 30) (*dag*) *gis sems ži bai tiñ ne dsin de lta bu la rig* (lies: *reg*)
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 42) (*Abkürzungsformel*)
 § 47)
 § 66)
 § 72)

- § 79)
- § 85)
- § 95)
- § 99)
- § 112) (*Abkürzungsformel*)
- § 118) (*Abkürzungsformel*)
- § 124) (*Abkürzungsformel*)
- § 129) (*Abkürzungsformel*)
- § 138)
- § 142) (*Abkürzungsformel*)
- § 146) (*Abkürzungsformel*)
- § 151) *nam on te ma vin di lta bu ma yin nam on te ma yin*
- § 161)
- § 171)
- § 178)
- § 188)
- § 191)

-
- § 30) *par byao sñam mo.*
 - § 37) (*Abkürzungsformel*)
 - § 42) (*Abkürzungsformel*)
 - § 47)
 - § 66)
 - § 72)
 - § 79)
 - § 85)
 - § 95)
 - § 99)
 - § 112) (*Abkürzungsformel*)
 - § 118) (*Abkürzungsformel*)
 - § 124) (*Abkürzungsformel*)
 - § 129) (*Abkürzungsformel*)
 - § 138) *sñam mo*
 - § 142) (*Abkürzungsformel*)
 - § 146) (*Abkürzungsformel*)
 - § 151) *žes dri ba dri na bdag*
 - § 161)
 - § 171)
 - § 178)

§ 188)

§ 191)

IV f.

§ 31) de ltar sems mñam par bžag pa na *o*jig pa dan c'ags§ 37) (*Abkürzungsformel*)§ 42) (*Abkürzungsformel*)

§ 47)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

§ 95)

§ 99)

§ 113) (*Abkürzungsformel* § 112) *o*jig rten la m'a

§ 119) de ltar sems mñam par bžag pa na „ „ „ „

§ 124) (*Abkürzungsformel*)§ 130) (*Akf. § 129*) semsmñam „ „ „ „ „ „ — „

§ 138)

§ 142) (*Abkürzungsformel*)§ 146) (*Abkürzungsformel*)§ 151) *gis o*jig rten p'a rol žes bya ba ma yin nam *o*on te ma yin

§ 161)

§ 171)

§ 175)

§ 188)

§ 191)

§ 31) *pai bskal na p'rag ñi su*§ 37) (*Abkürzungsformel*)§ 42) (*Abkürzungsformel*)

§ 47)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

§ 95)

§ 99)

§ 113) *yod pai*

- § 119) *med pai p'yir*
 § 124) (*Abkürzungsformel*)
 § 130) *yod pa yañ ma yin pai du ses can dan mt'a med pa yañ*
 § 138)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151) *di lta bu ma yin nam on te ma yin zes lun bstan par byao.*
 § 161)
 § 171)
 § 175)
 § 188)
 § 191)
-

- § 31)
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 42) (*Abkürzungsformel*)
 § 47)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99)
 § 113) *du ses can du gnas par byao sñam pai*
 § 119) *„ „ „ „ „ „ „ „ „ mo.*
 § 124) (*Abkürzungsformel*)
 § 130) *ma yin pai du ses „ „ „ „ „ „ „ „*
 § 138)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151)
 § 161)
 § 171)
 § 175)
 § 188)
 § 191)
-

- § 31) *yañ dag par rjes su dran no.*
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 42) (*Abkürzungsformel*)

- § 47)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99)
 § 113) (*Schlußvermerk der Abkürzungsformel*).
 § 119)
 § 124) (*Abkürzungsformel*)
 § 130)
 § 138)
 § 142) (*Abkürzungsformel*)
 § 146) (*Abkürzungsformel*)
 § 151)
 § 161)
 § 171)
 § 175)
 § 188)
 § 191)
-

IV g.

- § 32) de ltar bdag dan oḡig rten rtag pa ni mi oḡro ba
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 42) (*Abkürzungsformel*)
 § 48) de ltar na bdag dan „ „ „ pao (*Abkürzungsf.*)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95) „ „ „ „ rgyu med pa las byuñ
 § 99) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
 § 113)
 § 119)
 § 124)
 § 130)
 § 139) dge sbyoñ dan bram ze k'a cig gañ dag mi dge ba yañ
 § 143)
 § 147)

- § 152)
- § 161)
- § 171)
- § 175)
- § 188)
- § 191)

§ 32) *ogro ba med pa bsgyur du mi ruñ ba t'er zug tu gnas*

§ 37) (*Abkürzungsformel*)

§ 42) (*Abkürzungsformel*)

§ 48) (*Abkürzungsformel*)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

§ 95) *bas bdag sñon c'ad ma byuñ la da ltar byuñ no.*

§ 99) „ „ *ni rtog ge pa dpyod pa can rtog ger žugs pai sa la*

§ 113)

§ 119)

§ 124)

§ 130)

§ 139) *dag pa ji lta ba bžin du rab tu mi šes šin dge ba dan*

§ 143)

§ 147)

§ 152)

§ 161)

§ 171)

§ 175)

§ 188)

§ 191)

§ 32) *pa lcags kyi sdoñ po ltar dug pa ste de ltar na sems*

§ 37) (*Abkürzungsformel*)

§ 42) (*Abkürzungsformel*)

§ 43) „ „ „ „

§ 48) (*Abkürzungsformel*)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

- § 95)
 § 99) *gnas pa ran gi spobs pa las byun ba so soi skye bo dpyod*
 § 113)
 § 119)
 § 124)
 § 130)
 § 139) *sdug bsñal dan kun obyun dan ogog pa dan lam yan*
 § 143)
 § 147)
 § 152)
 § 161)
 § 171)
 § 175)
 § 188)
 § 191)

-
- § 32) *can ses ldan o₀di dag ni kun tu rgyug ciñ ok'or la rtag pa*
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 43) " " " " " " " " " " " " " " "
 § 48) (*Abkürzungsformel*)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99) *pai rjes su o₀brañ ba*
 § 113)
 § 119)
 § 124)
 § 130)
 § 139) *dag pa ji lta ba bžin du rab tu ma ses pa dag yod de, de*
 § 143)
 § 147)
 § 152)
 § 161)
 § 171)
 § 175)
 § 188)
 § 191)
-

- § 32) de lta bu dan mts'uñs pa med pao.
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 43) " " " " " (,,) " "
 § 48) (*Abkürzungsformel*)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99)
 § 113)
 § 119)
 § 124)
 § 130)
 § 139) *dag bdag mi dge bai dri ba dris par ogyur ba dan dge ba*
 § 143)
 § 147)
 § 152)
 § 161)
 § 171)
 § 175)
 § 188)
 § 191)
-

- § 32)
 § 37) (*Abkürzungsformel*)
 § 43)
 § 48)
 § 66)
 § 72)
 § 79)
 § 85)
 § 95)
 § 99)
 § 113)
 § 119)
 § 124)
 § 130)
 § 139) *dan sdug bsñal dan kun ogyun ba dan ogor pa dan lam*

§ 143)

§ 147)

§ 152)

§ 161)

§ 171)

§ 175)

§ 188)

§ 191)

§ 32)

§ 37) (*Abkürzungsformel*)

§ 43)

§ 48)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

§ 95)

§ 99)

§ 113)

§ 119)

§ 124)

§ 130)

§ 139) *dag gi dri ba dri bar ogyur na bdag gis de dag gi mi*

§ 143)

§ 147)

§ 152)

§ 161)

§ 171)

§ 175)

§ 188)

§ 191)

§ 32)

§ 37) (*Abkürzungsformel*)

§ 43)

§ 48)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

§ 95)

§ 99)

§ 113)

§ 119)

§ 124)

§ 130)

§ 139) *dge ba spoñ ba dri ba dris pa luñ bstan pa dan dge ba*

§ 143)

§ 147)

§ 152)

§ 161)

§ 171)

§ 175)

§ 188)

§ 191)

§ 32)

§ 37) (*Abkürzungsformel*)

§ 43)

§ 48)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

§ 95)

§ 99)

§ 113)

§ 119)

§ 124)

§ 130)

§ 139) *dan sdug bsñal ba dan kun byuñ dan gog pa dan lam*

§ 143)

§ 147)

§ 152)

§ 161)

§ 171)

§ 175)

§ 188)

§ 191)

§ 32)

§ 37) (*Abkürzungsformel*)

§ 43)

§ 48)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

§ 95)

§ 99)

§ 113)

§ 119)

§ 124)

§ 130)

§ 139) (*dag*) *gi dri ba dris pa rnams lun bstan du ni bdag gi*§ 143) *de* „ „ „

§ 147) „ „ „ „

§ 152)

§ 161)

§ 171)

§ 175)

§ 188)

§ 191)

§ 32)

§ 37) (*Abkürzungsformel*)

§ 43)

§ 48)

§ 66)

§ 72)

§ 79)

§ 85)

§ 95)

§ 99)

§ 113)

§ 119)

§ 124)

§ 130)

§ 139) *rdsun du ogyur bas*

§ 143) *brdsun „ „ la gañ bdag gi brdsun du ogyur ba*

§ 147) *brdsun „ „ „ „ „ „ „ „ „ „*

§ 152)

§ 161)

§ 171)

§ 175)

§ 188)

§ 191)

(Von hier an werden nur noch die §§ 139—152 aufgeführt.)

§ 139)

§ 143) *de ni bdag gi log par ogyur te*

§ 147) *„ „ „ „ „ „ „ „ žin gañ bdag gi log par*

§ 152)

§ 139)

§ 143)

§ 147) *ogyur ba de ni bdag gi ses bžin ma yin par ogyur te*

§ 152)

§ 139) *de ltar na dge sbyoñ dañ bram ze de brdsun du smra*

§ 143) *„ „ „ „ „ „ „ „ „ ni log par lta*

§ 147) *„ „ „ „ „ „ „ „ „ ses bžin ma yin*

§ 152) *„ „ „ „ „ „ „ „ gti mug*

§ 139) *bas ojigs pa dañ brdsun du smra bas ojigs skrag pa*

§ 143) *„ „ „ „ log par lta „ „ „ „*

§ 147) *pas „ „ „ ses bžin ma yin pas „ „ „ „*

§ 152) *gis „ „ „ gti mug gis „ „ „ „*

§ 139) *dañ brdsun du smra ba yoñs su smad pas gži de dañ*

§ 143) *„ log par lta ba ñid „ „ „ „ „ „*

§ 147) *„ ses bžin ma yin pa „ „ „ „ „ „ „ „*

§ 152) *„ des gti mug „ „ „ „ „ „ „ „*

§ 139) *gliñ de dañ mgon de dañ skyabs de*

§ 143)

§ 147) *„ „*

§ 152) *„ „ „ „ „ „ „ „ „ dañ gžol ba de*

- § 139) la gnas so
§ 143) „ „ „ (Abkürzungsformel)
§ 147) „ „ „ (Abkürzungsformel)
§ 152) „ „ „

IV h.

- § 33) *rtag par smra ba rnam*
§ 38) „ „ „ „ „
§ 44) „ „ „ „ „
§ 49) „ „ „ „ „
§ 67) *de ltar k'a cig ni rtag la k'a cig ni mi rtag pa*
§ 74) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 80) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 86) „ „ *na* „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 96) *sñam pa*
§ 100)
§ 114) *de ltar na jig rten mt'a dan ldan zin yons su c'ad pa*
§ 120) „ „ „ „ „ „ *med cin ts'ad med pa*
§ 125)
§ 131) „ „ „ „ „ („ *yod pa dan*) *mt'a yod pa yan*
§ 140) *lha mi spon ba dri ba dris pa dan ts'ig rluñ bskur bar byed*
§ 144)
§ 148)
§ 153) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ *ba*
§ 162)
§ 172)
§ 179)
§ 187)
§ 192)

- | | | | | | |
|-------|-----|---|---|---|----------------|
| § 33) | | | | | ci la rten cîn |
| § 38) | | | | | |
| § 44) | | | | | |
| § 49) | | | | | |
| § 67) | ste | | | | |
| § 74) | | | | | |
| § 80) | | | | | — |
| § 86) | | | | | |
| § 96) | 5 | 6 | 7 | 8 | 9 |

§ 100)	6 7 8 9 10
§ 114)	6 7 8 9 10
§ 120)	6 7 8 9 10
§ 125)	6 7 8 9 10
§ 131) <i>ma yin mt'a med pa yañ ma yin pa</i>	6 7 8 9 10
§ 140)	de ci la rten ciñ
§ 144)	1 2 3 4
§ 148)	
§ 153)	ste 20 21 22 23
§ 162)	12 13 14 15 16
§ 172)	— 6 7 8 9
§ 179)	— 6 7 8 9
§ 187)	— 6 7 8 9
§ 192)	— 6 7 8 9

§ 33)	ci la gnas nas ci la gnas bcas(te) <i>ñhon gyi</i> mt'a la rtog
§ 38)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 44)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 49)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 67)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 74)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 80)	(<i>nas: Abkürzungsformel</i>)
§ 86)	ci la gnas nas ci la gnas „ „ „ „ „ „ „ „
§ 96)	(<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 100)	(<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 114)	(<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 120)	11 12 13 14 (<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 125)	11 12 13 — (<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 131)	11 12 13 (14) (<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 140)	ci la gnas nas ci la gnas bcas te <i>ñhon gyi</i> mt'a la rtog
§ 144)	5 6 7 8 9 10 11 12 13 (<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 148)	
§ 153)	24 25 26 27 (<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 162)	(<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 172)	(<i>Abkürzungsformel</i>)
§ 179)	10 11 12 13 14 15 16 17 18 <i>p'yi mai</i> 21 22 23
§ 187)	10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23
§ 192)	10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23

- § 33) *cin*
 § 38) „
 § 44) „
 § 49) „
 § 67) „ *k'a cig ni rtag pa pa ste*
 § 74) „ „ „ „ „ „ „ „
 § 80) (*Abkürzungsformel*)
 § 86) *cin k'a cig ni rtag* „ „ „
 § 96) (*Abkürzungsformel*)
 § 100) (*Abkürzungsformel*)
 § 114) (*Abkürzungsformel*)
 § 120) (*Abkürzungsformel*)
 § 125) (*Abkürzungsformel*)
 § 131) (*Abkürzungsformel*)
 § 140) *cin (lha mi spoñ la)*
 § 144) (*Abkürzungsformel*)
 § 148) (*Abkürzungsformel*)
 § 153) (*Abkürzungsformel*)
 § 162) (*Abkürzungsformel*)
 § 172) (*Abkürzungsformel*)
 § 179) 24 *du šes can yañ ma yin du šes can ma yin pa yañ ma*
 § 187) 24 *c'ad par smra ba dag*
 § 192) 24 *mī'ōñ bai c'os la mya ñan las das par mñon par smra*
-

- § 33) *bdag dañ oñig rten rtag pao*
 § 38) „ „ „ „ „ „ „ „
 § 44) „ „ „ „ „ „ „ „
 § 49) „ „ „ „ „ „ „ „
 § 67) „ „ „ „ *k'a cig ni rtag go*
 § 74) „ „ „ „ „ „ „ „ (,) „ „ „
 § 80) (*Abkürzungsformel*)
 § 86) *bdag dañ oñig rten* „ „ — „ „ „
 § 96) (*Abkürzungsformel*)
 § 100) (*Abkürzungsformel*)
 § 114) (*Abkürzungsformel*)
 § 120) (*Abkürzungsformel*)
 § 125) (*Abkürzungsformel*)
 § 131) (*Abkürzungsformel*)
 § 140) *lha mi spoñ ba dri ba dris pa dañ ts'ig rluñ bskur ba*

§ 144)	(Abkürzungsformel)	14	15	16	—
§ 148)	(Abkürzungsformel)	1	2	3	4
§ 153)	1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13				
§ 162)	(Abkürzungsformel)				
§ 172)	(Abkürzungsformel)				
§ 179)	yin no.				
§ 187)	de p'an c'ad bdag ni c'ad par ogyur te med do.				
§ 192)	ba dag mī'ōn bai c'os la mya nan las ḍas par				

§ 33)	žes	mñon	par	smra	žin	mñon	par	brjod
§ 38)	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 44)	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 49)	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 67)	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 74)	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 80)	(Abkürzungsformel)							
§ 86)	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 96)	(Abkürzungsformel)							
§ 100)	(Abkürzungsformel)							
§ 114)	(Abkürzungsformel)							
§ 120)	(Abkürzungsformel)							
§ 125)	(Abkürzungsformel)							
§ 131)	(Abkürzungsformel)							
§ 140)								
§ 144)	(Schluß der Abkürzungsformel)							
§ 148)								
§ 153)								
§ 162)	(Abkürzungsformel)	17	18	19	20	21	22	23
§ 172)	(Abkürzungsformel)							
§ 179)								
§ 187)	žes k'a cig	„	„	„	„	„	„	„
§ 192)		„	„	„	„	„	„	„

§ 33)	pa o	di	ni	gži	dan	pao.
§ 38)	„	„	„	„	gñis	pao.
§ 44)	„	„	„	„	gsum	pao.
§ 49)	„	„	„	„	bži	pao.
§ 67)	„	„	„	„	dan	pao.
§ 74)	„	„	„	„	gñis	pao.

§ 80)	—	di	ni		gži	gsum	pao.
§ 86)	pa	„	„		„	bži	pao.
§ 96)			1		2	dañ	(3) po (4)
§ 100)		1	2		3	gñis	(4) pa (5)
§ 114)		1	2		3	dañ	(4) po (5)
§ 120)		1	2		3	gñis	(4) pa (5)
§ 125)		1	2		3	gsum	(4) pa (5)
§ 131)		1	2		3	bži	(4) pa (5)
§ 140)		„	„		„	dañ	poo.
§ 144)	17		18		19	gñis	(20) pao (21)
§ 148)	5		6		7	gsum	(8) pao (9)
§ 153)	14		15		16	bži	(17) pa (18)
§ 162)	24	1	dag	3	dge	slon	dag 7 bcu (8) drug (9) po (10)
§ 172)		1		2	3	brgyad	(4) pao (5)
§ 179)		1	2	—	3	brgyad	(4) lao (5)
§ 187)	do	1		2	3	bdun	(4) pao (5) (Schluß-
§ 192)	do	1		2	3	lña	(4) pao (5)

§ 33)
§ 38)
§ 44)
§ 49)
§ 67)
§ 74)
§ 80)
§ 86)
§ 96)
§ 100)
§ 114)
§ 120)
§ 125)
§ 131)
§ 140)
§ 144)
§ 148)
§ 153)
§ 162) la (11)
§ 172)
§ 179)

§ 187) *glied einer Abkürzungsformel*

§ 192)

IV i.

§ 50)	dge	sloñ	dag	dge	sbyoñ	dañ	bram	ze	k'a	cig
§ 87)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 101)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 132)				„	„	„	„	„	„	„
§ 154)				„	„	„	„	„	—	—
§ 156)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 163)				„	„	„	„	„	„	„
§ 173)				„	„	„	„	„	„	„
§ 180)										
§ 188)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 193)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 196)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 199)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 202)	„	„	„	„	„	„	„	„	<i>ses ldan</i>	„

§ 50)	<i>rtag par smra ba rnam</i>	<i>shon gyi</i>	<i>mt'a</i>	<i>la</i>	<i>rtog</i>	<i>cin</i>
§ 87)		„	„	„	„	„
§ 101)		„	„	„	„	„
§ 132)		„	„	„	„	„
§ 154)		„	„	„	„	„
§ 156)		„	„	„	„	„
§ 163)		<i>p'yi mai</i>	„	„	„	„
§ 173)		„	„	„	„	„
§ 180)	<i>ses „ „ dag</i>	—	—	—	—	—
§ 188)		„	„	„	„	„
§ 193)		„	„	„	„	„
§ 196)		„	„	„	„	„
§ 199)		„	„	„	„	„
§ 202)		<i>shon gyi</i>	„	„	„	„
§ 202)		<i>p'yi mai</i>	„	„	„	„

§ 50)

§ 87)

 § 101) *rgyu med par byuñ ba (pa) ste*

 § 132) *mt'a yod pa dañ mt'a med pa pa ste*

- § 154) *lha mi spoñ la*
 § 156) *sñon gyi mt'a dañ ldan pa*
 § 163) *du ses can du smra ba dag*
 § 173) *du ses med pa can du smra ba dag*
 § 180)
 § 188) *c'ad par smra ba dag*
 § 193) *mt'oñ bai c'os la mya ñan las das par smra ba dag*
 § 196) *p'yi mai mt'a la gnas pa*
 § 199) *p'yi mai mt'a la gnas pas*
 § 202) *sñon gyi mt'a la gnas pa*
 § 202) *p'yi mai mt'a la gnas pa*

- § 50) *bdag dañ jig rten rtag*
 § 87) " " " " (*k'a cig*) "
 § 101) " " " " *ni rgyu med pa*
 § 132) " " " " *mt'a yod pa*
 § 154) *lha mi spoñ ba dri ba dris pa dañ ts'ig*
 § 156) *lta bar soñ ba dag*
 § 163) *de p'an c'ad bdag gis du ses can*
 § 173) " " " *bdag ni du ses med pa can yin*
 § 180) " " " *bdag ni du ses can yañ ma yin du ses*
 § 188) " " " *bdag) ni c'ad par ggyur te med*
 § 193) *mt'oñ bai c'os la mya ñan las das par*
 § 196) *lta bar soñ ba dag*
 § 199) *lta bar soñ ba dag (dañ)*
 § 202) *lta bar soñ ba dag*
 § 202) *(lta bar) soñ ba dag*

- § 50) *go zes mñon*
 § 87) " " "
 § 101) *las byuñ bao "*
 § 132) *dañ mt'a med pao "*
 § 154) *rluñ bskur ba*
 § 156) "
 § 163) *no " k'a cig "*
 § 173) *no " " " "*
 § 180) *can ma yin pa yañ ma yin no " bya ba " " "*
 § 188) *do " " " "*
 § 193) "

§ 196)	mñon
§ 199)	„
§ 202) {	„
§ 202) {	„

§ 50)	par smra žiñ mñon par brjod pa	de t'ams
§ 87)	„ „ „ „ „ „ „	„ „
§ 101)	„ („ „ „ „ „ „	„ „
§ 132)	„ „ „ „ „ „ „	„ „
§ 154)		„ „
§ 156)	„ „ „ „ „ „ „	„ „
§ 163)	„ „ „ „ „ „ „	„ „
§ 173)	„ „ „ „ „ „ „	„ „
§ 180)	„ „ „ „ „ „ „	„ „
§ 188)	„ „ „ „ „ „ „	— „
§ 193)	„ „ „ „ „ „ „	— „
§ 196)	„ „ „ „ „ „ „	— „
§ 199)	„ „ „ „ „ „ „	— „
§ 202) {	„ „ „ „ „ „ „ dag (Var.: dañ)	„ „
§ 202) {	„ „ „ „ „ „ „	— „

§ 50)	cad ni	gži bži po
§ 87)	„ „	„ „ „
§ 101)	„ „	„ gñis po
§ 132)	„ „	„ bži po
§ 154)	„ „	„ „ „
§ 156)	„ „ lta bar soñ ba	— bcwa brgyad po
§ 163)	„ „	„ bcu drug po
§ 173)	„ „	„ brgyad po
§ 180)	„ —	„ brgyad po
§ 188)	„ kyañ	„ bdun (po)
§ 193)	„ kyañ	„ lña po
§ 196)	„ kyañ „ „ „ „	— bži bcu rtsa bži po
§ 199)	„ kyañ „ „ „ „	— bži bcu rtsa bži po
§ 202)	„ kyañ „ „ „ „	— drug bcu rtsa gñis po

§ 50)	di dag la	ste de las mi lhag mi mañ ba
§ 87)	„ „ „	„ „ „ „ „ „ „ la
§ 101)	„ „ „	„ „ „ „ „ „ „ la
§ 132)	— „ „	„ „ „ „ „ „ „ la

§ 154)	0	di	(dag la)	(Var.: lta)	ste	de	las	mi	lhag	mi	mañ	la
§ 156)	„	„	—		„	„	„	„	„	„	„	—
§ 163)	„	„	„		„	„	„	„	„	„	„	la
§ 173)	—	„	„		„	„	„	„	„	„	„	la
§ 180)	—	„	„		„	„	„	„	„	„	„	ba
§ 188)	„	„	„		„	„	„	„	„	„	„	la
§ 193)	„	(„	„)	(Var.: lta)	„	„	„	„	„	„	„	la
§ 196)	„	„	—		„	„	„	„	„	„	„	la
§ 199)	„	„	—		„	„	„	„	„	„	„	la
§ 202)	„	„	„		„	„	„	„	„	„	„	la

§ 50)
§ 87)
§ 101)
§ 132)
§ 154)
§ 156) (mit Abkürzungsformel)
§ 163)
§ 173)
§ 180)
§ 188)
§ 193)
§ 196)
§ 199)
§ 202)

IV k

§ 51)	de	ltar	na	lta	bar	soñ	ba	0	di	dag	0	di	ltar	0	dsin	pa	dañ
§ 88)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	—
§ 102)	„	„	„	„	„	„	de	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 133)	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47			
§ 155)	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47			
§ 157)	(Abkürzungsformel)																
§ 164)	31	32	33	34	35	36	(37)	38	39	40	41	42	43	44			
§ 174)	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	(44)			
§ 181)	32	33	34	35	36	37	38	39	40	(Abkürzungsformel)							
§																	
§ 194)	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45	46	47			

§ 197)	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45
§ 200)	32	33	34	35	36	37	38	39	40	41	42	43	44	45
§ 203)	32 (o ^{di})	33	34	35	36	37	38	39	50	41	42	43	44	45

§ 51) o^{di} ltar mc'og tu o^{dsin} pa

§ 88)

§ 102) „ „ „ „ „ „

§ 133) 48 49 50 51 52 53 *dañ* o^{di} ltar len pa *dañ* o^{di}

§ 155) 48 49 50 51 52 53

§ 157) (*Abkürzungsformel*)

§ 164) 45 46 47 48 49 50 *dañ* 52 53 54 55 56 57

§ 174) (*Abkürzungsformel*)

§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

§ 194) (*Abkürzungsformel*)

§ 197) (*Abkürzungsformel*)

§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 203) 46 47 48 49 50 51

§ 51)

§ 88)

§ 102)

§ 133) *ltar spyod pa* (*Abkürzungsformel*)

§ 155) *dag ni* (*Abkürzungsformel*)

§ 164) 58 59 60 *dañ*

§ 174) (*Abkürzungsformel*)

§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

§ 194) (*Abkürzungsformel*)

§ 197) (*Abkürzungsformel*)

§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 203) 52 53 54 55

§ 51) de dag de bžin gśegs pas yañ dag pa ji lta ba

§ 88) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 102) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 132) 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

§ 154) 1 — 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11

§ 157)

§ 163)		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
§ 173)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
§ 180)	1	2	3	4	5	6	7	8	8	10	11
§ 188)	(1	2)	3	4	5	6	7	8	9	10	11
§ 193)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
§ 196)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
§ 199)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11
§ 202)	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11

§ 51)	bžin	rab	tu	mk'yen	de	las	lhag	par	yañ	dag
§ 88)	„	du	„	„	„	(Abkürzungsformel)				
§ 102)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 132)	13	14	15	16	17	18	19	20	21	22
§ 154)	12	13	14	15	16	17	18	19	20	21
§ 157)								„	„	(Abkf.)
§ 163)	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
§ 173)	13		14	15	16	17	—	18	19	20
§ 180)	13		14	15	16	(17	18	19	20	21
§ 188)	13		14	15	16	(Abkürzungsformel)				
§ 193)	13		14	15	16	te	18	19	20	21
§ 196)	13		14	15	16	17	18	19	20	21
§ 199)	13		14	15	16	17	18	19	20	21
§ 202)	13		14	15	16	17	18	19	20	21

§ 51)	par	ji	lta	ba	bžin	du	rab	tu	mk'yen	to.
§ 88)	(Abkürzungsformel)									
§ 102)	pa	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 132)	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33
§ 154)	23	24	25	26	27	—	28	29	30	31
§ 157)	(Abkürzungsformel)									
§ 163)	22	23	24	25	26	—	27	28	29	30
§ 173)	22	23	24	25	26	—	27	28	29	30
§ 180)	23	24	25	26	27	—	28	29	30)	31
§ 188)	(Abkürzungsformel)									
§ 193)	24	25	26	27	28	29	30	31	32	33
§ 196)	23	24	25	26	27	—	28	29	30	31
§ 199)	23	24	25	26	27	—	28	29	30	31
§ 202)	par	24	25	26	27	—	28	29	30	31

IV f.

- § 52) 0di ltar rab tu mk'yen pa na mc'og tu mi 0dsin to
 (§ 88) (*Abkürzungsformel*)
 § 103) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ (te)
 (§ 133) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 155) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 157) (*Abkürzungsformel*)
 § 165)
 (§ 174) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 181) (*Abkürzungsformel*)
 §
 (§ 194) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 197) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 200) (*Abkürzungsformel*)
 § 204)

-
- § 53) mc'og tu mi 0dsin pas bdag ñid mya ñan las 0das par
 (§ 88) (*Abkürzungsformel*)
 § 104) mc'og tu mi 0dsin pas „ „ „ „ „ „ „ „
 (§ 133) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 155) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 157) (*Abkürzungsformel*)
 § 165)
 (§ 174) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 181) (*Abkürzungsformel*)
 §
 (§ 194) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 197) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 200) (*Abkürzungsformel*)
 § 204)

-
- § 53) yañ rig ciñ de ltar lta ba(r) soñ ba 0di
 (§ 88) (*Abkürzungsformel*)
 § 104) yañ rig (Mong. reg) „ „ „ „ bar „ „ de
 (§ 133) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 155) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 157) (*Abkürzungsformel*)
 § 165)
 (§ 174) (*Abkürzungsformel*)

(§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

(§ 194) (*Abkürzungsformel*)

(§ 197) (*Abkürzungsformel*)

(§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 204)

§ 53) dag gi ₀gro ba ni ₀di lta buo skye ba ni ₀di lta buo.

(§ 88) (*Abkürzungsformel*)

§ 104) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

(§ 133) (*Abkürzungsformel*)

(§ 155) (*Abkürzungsformel*)

(§ 157) (*Abkürzungsformel*)

§ 165) ₀gro ba ni „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

(§ 174) (*Abkürzungsformel*)

(§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

(§ 194) (*Abkürzungsformel*)

(§ 197) (*Abkürzungsformel*)

(§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 204) ₀gro ba ni „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 53) ts'e p'yi ma ni ₀di lta bu yin no žes de dag de bžin

(§ 88) (*Abkürzungsformel*)

§ 104) ts'e p'yi ma ni ₀di „ „ „ „ „ — — „ „

(§ 133) (*Abkürzungsformel*)

(§ 155) (*Abkürzungsformel*)

(§ 157) (*Abkürzungsformel*)

§ 165) ts'e p'yi ma ni ₀di „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

(§ 174) (*Abkürzungsformel*)

(§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

(§ 194) (*Abkürzungsformel*)

(§ 197) (*Abkürzungsformel*)

(§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 204) ts'e p'yi ma ni ₀di „ buo „ — — „ „

§ 53) gšegs pas yañ dag pa ji lta ba bžin du rab tu mk'yen

(§ 88) (*Abkürzungsformel*)

§ 104) gśegs pas yañ dag pa ji lta ba bžin du rab tu mk'yen

(§ 133) (*Abkürzungsformel*)

(§ 155) (*Abkürzungsformel*)

(§ 157) (*Abkürzungsformel*)

§ 165) gśegs pas yañ dag pa ji „ „ „ — „ „ „

(§ 174) (*Abkürzungsformel*)

(§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

(§ 194) (*Abkürzungsformel*)

(§ 197) (*Abkürzungsformel*)

(§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 204) gśegs pas yañ dag pa ji „ „ „ — „ „ „

§ 53) de las lhag par yañ dag pa ji lta ba bžin du

(§ 88) (*Abkürzungsformel*)

§ 104) de las lhag par yañ „ „ „ „ „ „ „ („) rab

(§ 133) (*Abkürzungsformel*)

(§ 155) (*Abkürzungsformel*)

(§ 157) (*Abkürzungsformel*)

§ 165) de las lhag par yañ „ „ „ „ „ „ — „

(§ 174) (*Abkürzungsformel*)

(§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

(§ 194) (*Abkürzungsformel*)

(§ 197) (*Abkürzungsformel*)

(§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 204) to de las lhag par yañ „ „ „ „ „ „ — —

no

§ 53) mk'yen (to).

(§ 88) (*Abkürzungsformel*)

§ 104) tu mk'yen (to).

(§ 133) (*Abkürzungsformel*)

(§ 155) (*Abkürzungsformel*)

(§ 157) (*Abkürzungsformel*)

§ 165) tu mk'yen (to).

(§ 174) (*Abkürzungsformel*)

(§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

(§ 194) (*Abkürzungsformel*)

(§ 197) (*Abkürzungsformel*)

(§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 204) — — —

§ 54) de dag de bžin gšegs pas yañ dag pa ji lta ba bžin du

(§ 88) (*Abkürzungsformel*)

§ 105) de dag de bžin gšegs „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

(§ 133) (*Abkürzungsformel*)

(§ 155) (*Abkürzungsformel*)

(§ 157) (*Abkürzungsformel*)

§ 166) de dag de bžin gšegs „ „ „ „ „ „ „ „ —

(§ 174) (*Abkürzungsformel*)

(§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

(§ 194) (*Abkürzungsformel*)

(§ 197) (*Abkürzungsformel*)

(§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 205)

§ 54) mk'yen de las lhag par yañ dag pa ji lta ba

(§ 88) (*Abkürzungsformel*)

§ 105) rab tu mk'yen de „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

(§ 133) (*Abkürzungsformel*)

(§ 155) (*Abkürzungsformel*)

(§ 157) (*Abkürzungsformel*)

§ 166) rab tu mk'yen de „ „ „ „ „ par „ „ „ „

(§ 174) (*Abkürzungsformel*)

(§ 181) (*Abkürzungsformel*)

§

(§ 194) (*Abkürzungsformel*)

(§ 197) (*Abkürzungsformel*)

(§ 200) (*Abkürzungsformel*)

§ 205)

§ 54) bžin du rab tu mk'yen nas kyañ mc'og tu mi 0dsin to.

(§ 88) (*Abkürzungsformel*)

§ 105) bžin du rab tu mk'yen „ „ „ „ „ „ „ „

(§ 133) (*Abkürzungsformel*)

(§ 155) (*Abkürzungsformel*)

- (§ 157) (*Abkürzungsformel*)
 § 166) bzin (du) rab tu mk'yen nas kyañ mc'og tu mi_odsin to.
 (§ 174) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 181) (*Abkürzungsformel*)
 §
 (§ 194) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 197) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 200) (*Abkürzungsformel*)
 § 205) rab tu mk'yen „ „ „ „ „ „ „ „

-
- § 55) mc'og tu mi_odsin pas bdag ñid mya ñan las_odas par
 (§ 88) (*Abkürzungsformel*)
 § 106) mc'og tu mi_odsin pas „ „ „ „ „ „ „ „
 (§ 133) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 155) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 157) (*Abkürzungsformel*)
 § 167) mc'og tu mi_odsin pas „ „ „ „ „ „ „ „
 (§ 174) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 181) (*Abkürzungsformel*)
 §
 (§ 194) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 197) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 200) (*Abkürzungsformel*)
 § 206) mc'og tu mi_odsin pas „ „ „ „ „ „ „ „

-
- § 55) rig nas kun_obyuñ ba ts'or ba rnams nub par t'ugs
 (§ 88) (*Abkürzungsformel*)
 § 106) rig nas kun_obyuñ — „ „ „ „ „ „ „ „
 (§ 135) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 155) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 157) (*Abkürzungsformel*)
 § 167) rig nas 4 tu 6 7 1 2 3 „ „ „ „
 (§ 174) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 181) (*Abkürzungsformel*)
 §
 (§ 194) (*Abkürzungsformel*) § 195) t'ugs
 (§ 197) (*Abkürzungsformel*) § 198) t'ugs
 (§ 200) (*Abkürzungsformel*) § 201) t'ugs
 § 206) rig nas 4 5 6 1 2 3 „ „ t'ugs
-

- § 55) su c'ud de 0di ni sdug bsñal lo 0di ni sdug bsñal nes
 (§ 88) (*Abkürzungsformel*)
 § 106) su c'ud nas 0di ni sdug „ „ „ „ „ „),,
 (§ 133) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 155) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 157) (*Abkürzungsformel*)
 § 167) su c'ud de 0di ni sdug „ „ „ „ „ „ „ ,,
 (§ 174) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 181) (*Abkürzungsformel*)
 §
 (§ 195) su c'ud do (*Schluß der Kürzungsformel*)
 (§ 198) „ „ do (*Schluß der Kürzungsformel*)
 (§ 201) „ „ do (*Schluß der Kürzungsformel*)
 § 206) „ „ de 0di ni sdug bsñal lo 0di ni sdug bsñal nes

- § 55) par 0byin pao žes bya bar rab tu mk'yen to.
 (§ 88) (*Abkürzungsformel*)
 § 106) par 0byin pao žes bya „ — — „ „
 (§ 133) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 155) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 157) (*Abkürzungsformel*)
 § 167) par 0byin pao žes bya „ — — „ „
 (§ 174) (*Abkürzungsformel*)
 (§ 181) (*Abkürzungsformel*)
 §
 § 195)
 § 198)
 § 201)
 § 206) par 0byin pao žes bya „ — — „ „

V

- | | | | | | | | |
|-----------------------------------|-----------------------------------|---|---|---|---|---|---|
| § 64) | de dbaṅ po rnam s yōṅ su smin cīṅ | | | | | | |
| § 71) | ” | ” | ” | ” | ” | ” | ” |
| § 77) | ” | ” | ” | — | ” | ” | ” |
| § 83) | ” | ” | ” | ” | ” | ” | ” |
| § 92) (<i>Abkürzungsformel</i>) | ” | ” | ” | ” | ” | ” | ” |

§ 61)

§ 62)

§ 63)

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 72)

§ 77)

§ 83)

§ 93)

§ 59) rten *o*jig pa na *sems can p'al c'en* *o*Od gsal gyi lhai ris

§ 60) „ *c'ags* „ „ *nam mk'a ston pa la Ts'ans pai gžal med*

§ 61)

§ 62)

§ 63)

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 72)

§ 77)

§ 83)

§ 93)

§ 59) *su skye bar o*gyur te de *dag der yid las o*byun žin gzugs can

§ 60) *k'añ dag mñon par o*grub la

§ 61) de nas *sems can de*

§ 62) „ „ „ „ „ *o*di sñam du

§ 63) — — „ „ „ *dag kyañ* „ „ „ *sems te sems*

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 72)

§ 77)

§ 83)

§ 93)

§ 59) *yin la dbaň po dman pa ma yin žin ma ts'ad pa med pa yan*

§ 60)

§ 61)

§ 62) bdag gcig pu zla med cin
 § 63) can 0di dag ni bdag cag gis „ „ „ „ „
 § 64)
 § 66)
 § 69) *Ts'anis pa dei lta ba ni 0di*
 § 72) „ „ *de ni lta bar gyur*
 § 77)
 § 83)
 § 93)

§ 63) śiñ mi dga bar gyur te kye ma bdag dañ skal ba mñam

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 72)

§ 77)

§ 83)

§ 93)

§ 59) riñ por k'od do.

§ 60)

§ 61) pai sems can gžan žig odir skyes kyañ ci ma ruñ žes

§ 62) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 63) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ — sñam

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 72)

§ 77)

§ 83)

§ 93)

§ 59)

§ 60) yañ oOd

§ 61) sems can dei sems kyis smon pa dañ — „

§ 62) bdag gi „ „ de ltar „ „ „

§ 63) nas sems can des 3 4 I 2 „ „ „

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 71)

„

§ 77)

§ 83)

§ 93)

§ 59)

§ 60) gsal gyi lhai ris kyi sems can oga ts'e zad ciñ las zad

§ 61) „ „ „ „ „ „ „ gžan „ „ „ „ „

§ 62)

§ 63)

§ 64) *de nas* sems can — ts'e zad cin las zad

§ 66)

§ 69)

§ 71)

§ 77) *odi lta ste* " " " " " — " "

§ 83) *ji* „ — „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 93) *ji — ste* „ „ — — — — — —

§ 59)

§ 60) la bsod nams zad pa žig śi 0pos nas

§ 61) *pa* „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 62)

§ 63)

§ 64) „ „ „ „ „ „ *gnas de nas* „ „ „

§ 66)

§ 69)

§ 71) *pa* — " " " " " " " " " " " "

§ 77) la bsod nams zad pa ₀₈ga žig *gnas de nas* śi ₀₉pos nas

§ 83) " " " " " " " " " " " "

§ 93) — — — — — 08^{ga} „ „ „ „ „ „ „ „

59)

§ 60) Ts'an's pai g'zal med k'an ston *par*

§ 61) „ „ gžal „ „ — du sems can

§ 62)

§ 63) *odir* *bdag cag* ,, ,,

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 71)

§ 77)

§ 83)

§ 93)

§ 59)

§ 60) *skye ste*

§ 61) de dan skal ba mñam par skyes so

§ 62) *di dag dir bdag* — „ „ „ „ „ *skyes pa*

§ 63) " " " " " " skyes pa

§ 64) *mi rnam*s — " " " " " *gyur la*

§ 66)

§ 69)

§ 71) *mi rnam* — dañ skal ba mñam par *ogyur la*§ 77) „ „ — „ „ „ „ „ „ *ogyur la*§ 83) „ „ — „ „ „ „ „ „ *ogyur la*§ 93) „ „ — „ „ „ „ „ „ *ogyur —*

§ 59)

§ 60) de de na gcig pu zla med ciñ grogs med par ts'e

§ 61)

§ 62) *las na*§ 63) *las na*

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 71)

§ 77)

§ 83)

§ 93) (*Abkürzungsformel*)

§ 59)

§ 60) riñ bas yun riñ por gnas so.

§ 61)

§ 62) sems can *de dag* ni *bdag*§ 63) *bdag* *cag* „ *sems*

§ 64)

§ 66)

§ 69)

§ 72)

§ 77)

§ 83)

§ 93)

§ 59)

§ 60)

§ 61)

§ 62) *gis* sprul to *bdag* sems can *di dag* dañ§ 63) *can des* „ *pao sems can de ni* *bdag* *cag* „

§ 64)

§ 66)

§ 69)

Ts'anis pa de ni

§ 72)	
§ 77)	
§ 83)	
§ 93)	
<hr/>	
§ 59)	
§ 60)	
§ 61)	
§ 62)	dños po rnams kyi p'ar gyur pa ste dbaṅ p'yug go byed
§ 63)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 64)	
§ 66)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 69)	
§ 72)	
§ 77)	
§ 83)	
§ 93)	
<hr/>	
§ 59)	
§ 60)	
§ 61)	
§ 62)	pa poo 0byin pa poo 0byin byed do sñam mo
§ 63)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „
§ 64)	
§ 66)	„ „ sprul pa poo „ „ „ „ „ „ — —
§ 69)	
§ 72)	
§ 77)	
§ 83)	
§ 93)	
<hr/>	

VIII

§ 66)	
§ 76)	dge sloṅ dag 0dod pai k'ams na lha
§ 79)	(de 0di sñam du sems te)* „ „ „ „ gan „
§ 82)	dge sloṅ dag „ „ „ „ „
§ 85)	(de 0di sñam du sems te)* „ „ „ „ „
§ 92)	dge sloṅ dag gzugs kyi „ „

* Vgl. Formel IVe.

§ 66)								
§ 76)	<i>rTsed mos myos</i>	śes	bya	ba	dag	yod	de	
§ 79)	„ „ „	„	„	„	„	„	„	gi nañ
§ 82)	<i>Yid 0k'rug</i>	ces	„	„	„	„	„	
§ 85)	„ „	śes	„	„				dag „ „
§ 92)	<i>0Du śes med pai sems can gyi lha rñams</i>							kyi

§ 66)
§ 76)
§ 79) nas gañ dag *rtse dga rañs pa dañ* śin tu mi *ldan par*
§ 82)
§ 85) „ „ „ *mig gis ts'ugs su* „ „ „ *rtog pa*
§ 92)

§ 66)		de	ni	rtag	pao	brtan	pao	t'er
§ 76)								
§ 79)		o ^h k'od (do)	„	<i>dag</i>	„	„	„	„
§ 82)								
§ 85) (Var. <i>lta ba</i>)			„	„	„	„	„	„
§ 92)								

§ 66) zug pao rnam par mi ⁰⁸gyur bai c'os can no — —
 § 76) — — — — — — — — — *yin* sñam mo
 § 79) — — — — — — — — —
 § 82) — — — — — — — — —
 § 85) — — — — — — — — —
 § 92) — — — — — — — — —

§ 66)	<i>yañ bdag cag ni</i>							<i>Ts'ans</i>
§ 76)		de dag	gañ	gi	ts'e	<i>sin tu</i>	(<i>rtse</i>)	<i>rtse</i>
§ 79)	" "	" "	" "			" "		" "
§ 82)		" "	" "	" "	" "	" "		<i>mig</i>
§ 85)	" "	" "	" "	" "		(<i>" "</i>)		" "
§ 92)								<i>du</i>

§ 66) *pa des sprul pai p'yir bdag cag ni*
 § 76) *dga rans pa dan ldan zin k'od de (Var.: do) rtse dga*
 § 79) " " " " "
 § 82) *gis mig ts'ugs su ltao de dag sin tu mig gis mig ts'ugs su*
 § 85) " " " "
 § 92) *ses byun bai p'yir*

§ 66)		
§ 76)	<i>rañs pa</i>	<i>dañ ldan pai sems</i>
§ 79)		„ „
§ 82)	<i>lta ba na yid k'rug ciñ yid k'ros pas</i>	„
§ 85)	„ „	<i>dañ ldan pas</i>
§ 92)		„

§ 66)		
§ 76)	<i>can de dag gi nañ nas lus dub ciñ dran pa rmoñs la</i>	
§ 79)	<i>kyis</i>	
§ 82)	„ „ „	
§ 85)		
§ 92)	„ „ „	

§ 66)		
§ 76)	<i>dran pai sems can gnas de nas śi oṇ'os nas ogyur ro</i>	
§ 79)	„ <i>pas bdag cag ni</i>	
§ 82)	„ <i>de nas śi p'os par</i>	„ „
§ 85)	<i>bdag cag ni</i>	
§ 92)	„ <i>de nas śi oṇ'o bar</i>	„ „ (<i>la</i>)

§ 66)	<i>mi rtag pao mi brtan pao</i>	<i>yid brtan</i>
§ 76)		
§ 79)	„ „ „ „ „ „	<i>t'er zug pa ma yin pao yid brtan</i>
§ 82)		
§ 85)	„ „ „ „ „ „	„ „
§ 92)		

§ 66)	<i>du mi ruñ bao rnam par ogyur bai c'os can no sñam mo.</i>	
§ 76)		
§ 79)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 82)		
§ 85)	„ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „	
§ 92)		

IX

§ 207)	<i>dge sloñ dag de la dge sbyoñ dañ bram ze gañ de</i>	
§ 208I)	„ „ „ <i>dper na ña pa am ña pai slob ma mk'as</i>	
§ 208II)	<i>de bžin du</i>	<i>dge sbyoñ dañ bram ze gañ k'a</i>

§ 207) dag sñon gyi mt'a la rtog ciñ sñon gyi mt'a la gnas
 § 208 I) pa dag gis rgya mig p'ra mo t'ogs te ldeñ kai c'u c'u
 § 208 II) cig sñon gyi mt'a la rtog ciñ sñon gyi mt'a la gnas

§ 207) pa lta bar soñ ba rnams dañ p'yi mai mt'a la rtog
 § 208 I) du bcus pa na de srog c'ags gañ rags pa c'e loñ
 § 208 II) pa lta bar soñ ba rnams dañ p'yi mai mt'a la ,,

§ 207) ciñ p'yi mai mt'a la gnas pa lta bar soñ ba rnams
 § 208 I)
 § 208 II) ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,,

§ 207) kyis gyen du dmyugs su zin kyañ de t'amś cad lta
 § 208 I) ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, —
 § 208 II) ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,,

§ 207) bai c'ui nañ na dug pas bdud sdig can gyi dbañ du
 § 208 I) — ,, ,, ,, gnas pas ña pai ,, ,,
 § 208 II) ,, ,, ,, ,, dugpas bdud sdig can gyi ,, ,,

§ 207) soñ žiñ lag tu soñ ba ste bdud sdig can gyis ci dga
 § 208 I) ,, ,, ,, ,, ,, ,, ,, ña pas ,, ,,
 § 208 II) ,, ,, ,, ,, ,, — ,, bdud sdig can gyis ,, ,,

§ 207) mgrur bya ba bdud kyi žags pa dag las yoñs su grol
 § 208 I) ,, ,, ,, yin par rig par byao.
 § 208 II) ,, ,, ,,

§ 207) ba ma yin no.
 § 208 I)
 § 208 II) dag go.

§ 209)	dge	sloñ	dag	de	la	dge	sbyoñ	dañ	bram	ze	gañ	de	dag
§ 210)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
§ 212)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
§ 213)													
§ 214)	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"	"
§ 215)													
<hr/>													
§ 209)	<i>śnoṇ gyi mt'a la rtog ciñ</i>						<i>rtaḡ par</i>						
§ 210)	<i>p'i mai</i>	"	"	"	"	"	<i>žes bya ba ni</i>		§ 211) <i>mt'oñ bai</i>				
§ 212)	<i>śnoṇ gyi</i>	"	"	"	"	"	<i>rtaḡ par</i>						

§ 213)		<i>mt' on bai</i>
§ 214)	<i>snion gyi mt'a la rtog ciñ</i>	<i>rtag par</i>
§ 215)	<i>p'yi mai „ „ „ „ žes bya ba ni</i>	§ 216) <i>mt' on bai</i>

§ 209)		<i>smra ba dag bdag dañ</i>
§ 210)	<i>c'os la mya nan las o_odas par</i>	<i>„ „ „ mt' on bai</i>
§ 212)		<i>bdag dañ</i>
§ 213)	<i>c'os la mya nan las o_odas par</i>	<i>„ „ „ mt' on bai</i>
§ 214)		<i>mt' on bai</i>
§ 215)	<i>c'os la mya nan las o_odas par</i>	<i>„ „ „ mt' on bai</i>

§ 209)	<i>o_ojig rten — rtag go</i>	<i>žes mñon par</i>
§ 211)	<i>c'os la mya nan las o_odas par</i>	<i>„ „ smra</i>
§ 212)	<i>o_ojig rten ni rtag go</i>	<i>„ „ „ „</i>
§ 213)	<i>c'os la mya nan las o_odas par</i>	<i>„ „ „</i>
§ 214)	<i>c'os la bdag dañ o_ojig rten ni rtag go</i>	<i>„ „ „ („</i>
§ 216)	<i>c'os la mya nan las o_odas par</i>	<i>„ „ „</i>

§ 209)	brjod pa ni (na) o _o di lta ste gži bži po dag									
§ 211)	žin mñon	par	brjod	pa	ni					
§ 212)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„
§ 213)	„	„	„	„	„	dag			„	lña
§ 214)	„	„	„)	brjod	pa	ni		gži bži	po dag
§ 216)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	lña

§ 209)	<i>la ste</i>	<i>dge sloñ dag dge sbyon dañ</i>
§ 211)	<i>„ „ žes bya bai bar duo</i>	<i>„ „ „</i>
§ 212)	<i>„ „</i>	
§ 213)	<i>„ „ „ „ „ „ „</i>	
§ 214)	<i>„ „</i>	
§ 216)	<i>lao „ „ „ „ „</i>	

§ 209)	bram ze mk'as pa ma yin žin ma rig par gyur pa bag
§ 211)	„ „

§ 209)	med	ciñ	rmoñs	pa	la	gnas	pa	de	dag	srid	par	rig	par
§ 211)	„	„	„	„	„	„	„	„	„	„	—	(la)	„
§ 212)													

§ 213)

§ 214)

§ 216)

§ 209) bya ste de (na) ni srid pas rnam par skyod pao

§ 211) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 212) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ de yañ

§ 213) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 214) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 216) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 209)

§ 211)

§ 212) rten ciñ 0brel bar 0byuñ ba yin par srid kyi rten ciñ

§ 213) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 214) reg pai rkyen las byuñ — — bar „ „ reg pa

§ 216) „ „ „ „ byuñ — — „ „ „ „ „ „

§ 209)

§ 211)

§ 212) 0brel bar 0byuñ ba ma yin par 0gyur ba

§ 213) „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „ „

§ 214) las byuñ ba la gñan pai ts'or bar 0gyur ba

§ 216) „ byuñ „ las „ „ „ „ „ „ „ „

§ 209)

§ 211)

§ 212) de ni gnas med do.

§ 213) 0di „ „ „ „

§ 214) 0di „ „ „ „

§ 216) 0di „ „ „ „

(Fortsetzung folgt).

BIBLIOTHECA ORIENTALIS

I

JAPANISCHE ZEITSCHRIFTEN UND BÜCHER

BERICHT DES JAPANISCH-DEUTSCHEN KULTUR-INSTITUTS,
TOKIO¹.

A. ZEITSCHRIFTEN

I. ALLGEMEINES

Tôyô Bunkwa 東洋文化 Tôkyô, ed. Tôyô Bunkwa
Gakkwai 東洋文化學會

Heft 91, Januar 1932:

Hiranuma Kiichirô 平沼騏一郎: 萬古不變の國是
Die ewig unveränderliche Staatsmaxime Japans. S. 2.

Okazawa Shôji 岡澤鉦治: 學制改革案の改造論
Vorschläge zur Verbesserung des Schulreformplans (Schluß). S. 18.

Shisô 思想 Tôkyô, ed. Iwanami Shoten

Heft 119, April 1932:

Watsuji Tetsuo 和辻哲郎: 現代日有と町入根性
Das heutige Japan und die Mentalität der städtischen Bevölkerung
(I. Teil), S. 1; II. Teil: Heft 120, S. 35; Schluß: Heft 121, S. 33.

II. SPRACHE UND LITERATUR

Kokugo to Kokubungaku 國語と國文學 Tôkyô, ed.
Shibundô 至文堂

Heft 93, Januar 1932:

Takagi Ichinosuke 高木市之助: 國文學と日本文藝學
Japanische Literaturwissenschaft und japanische Literatur. S. 1.

¹ Bei der Wiedergabe japanischer Eigennamen kann keine Gewähr dafür übernommen werden, daß ihre Lesung der von ihren Trägern bevorzugten entspricht.

Takashima Ken'ichi 高島 権一: 鎌倉時化の軍記物の文章
の歴史的成立 Die historische Entstehung des Stils der Kriegs-
erzählungen der Kamakura-Periode. (I. Teil), S. 13; Schluß:
Heft 94, S. 83.

Tani Ryôhei 谷 亮平: 新勅撰和歌集の一考察
Erörterung über das Shin-Chokusen-Wakashû. S. 32.

Ozawa Yoshihiko 尾澤良彦: 河竹能進
Kawatake Yoshinobu (Dramatiker der Tokugawa-Zeit). S. 44.

Nagata Kichitarô 永田吉太郎: いはゆる形容詞の整理
Grammatische Regelung der sog. Eigenschaftswörter im Japa-
nischen. S. 61.

Kurano Kenshi 倉野憲司: 歌林樸櫟考思
Untersuchungen über das „Karin-Bokusô“ von Matsunaga Teitoku
(I. Teil). S. 83; II. Teil: Heft 94, S. 103; III. Teil: Heft 95, S. 88.

Heft 94, Februar 1932:

Sasaki Nobutsuna 佐々木信綱: 本居宣長の成年期の信
仰に就いて Über die Glaubensanschauungen von Motoori
Norinaga während seiner Mannesjahre. S. 1.

Yamanouchi Chimatarô 山内千萬太郎: 新聞雑誌及び各種
學校に於ける假名遣の調査 Untersuchung über die Kana-
schreibung in Zeitungen, Zeitschriften und verschiedenen Schulen.

Heft 95, März 1932:

Kobayashi Hideo 小林英夫: 象徴の研究と方言學
Symbolforschung und Dialektkunde. S. 1.

Kawaoka Shimbei 河岡新兵衛: 夕霧葵の二卷に就いて
Über die Kapitel „Yûgiri“ und „Aoi“ im Genji-monogatari. S. 13.

Kagami Torao 各務虎雄: 荒木田神主守武
Der Schintopriester Arakida Moritake. S. 22.

Kobayashi Yasuharu 小林安治: あはれ. をかし. かもしれない
の味到 Die feineren Bedeutungen der Ausdrücke aware,
okashi und omoshiroshi. S. 43.

Kitagawa Tokino 北川トキノ: 白樺派作家の研究
Untersuchung über die Schriftsteller des Shirakaba-Kreises
(I. Teil). S. 59; II. Teil: Heft 97, Mai, S. 83; III. Teil: Heft 98,
Juni, S. 72.

Takasaki Masahide 高崎正秀: '庭' 其他 Über das Wort „Niwa“
und andere. S. 99.

Heft 96, April 1932 (明治文豪論):

Hisamatsu Sen'ichi 久松潜一: 坪内逍遙の文學評論
Über die Literaturkritik von Tsubouchi Shôyô. S. 1.

Fukuda Kiyohito 福田清人: 尾崎紅葉論
Über Ozaki Kôyô. S. 26.

Inoue Kôjirô 井上孝次郎: 二葉亭四迷の文學觀
Die literarischen Anschauungen von Futabatei Shimei. S. 51.

Naruse Masakatsu 成瀬正勝: 森鷗外論
Über Mori Ôgwai. S. 74.

Kondô Tadayoshi 近藤忠義: 一葉の小説
Die Romane und Novellen von Higuchi Ichiyô. S. 102.

Tawara Norio 田原節夫: 泉鏡花
Izumi Kyôka. S. 117.

Sayama Hitoshi 佐山濟: 國木田獨步
Kunikida Doppo. S. 140.

Saitô Kiyoe 齋藤清衛: 透谷と「春」
Kitamura Tôkoku und der Roman „Haru“ (Frühling) von Shimazaki Tôson. S. 163.

Kataoka Ryôichi 片岡良一: 花袋藤村
Tayama Katai und Shimazaki Tôson. S. 193.

Funabashi Seiichi 舟橋聖一: 徳田秋聲と正宗白鳥
Tokuda Shûsei und Masamune Hakuchô. S. 208.

Shioda Ryôhei 鹽田良平: 高山樗牛
Takayama Chogyû. S. 253.

Katada Fujita 形田藤太: 蒲原有明論
Über Kanbara Ariaki. S. 280.

Fujikawa Tadaharu 藤川忠治: 與謝野晶子論覺書
Yosano Akiko. S. 315.

Morimoto Harukichi 森本治吉: 啄木の生涯と其の歌
Leben und Gedichte von Ishikawa Takuboku. S. 343.

Fujikawa Tadaharu 藤川忠治: 文壇活躍前の正岡子規
Masaoka Shiki vor Beginn seiner literarischen Wirksamkeit. S. 385.

Kanzaki Kiyoshi 神崎清: 木下尚江
Kinoshita Naoe. S. 436.

Shinoda Tarô 篠田太郎: 徳富蘆花論
Tokutomi Roka. S. 462.

Doi Shigeyoshi 土井重義: 柳浪覺書

Hirotsu Ryûrô. S. 491.

Yuchi Takashi 湯地孝: 漱石戯作者論覺書

Natsume Sôseki als Erzähler. S. 516.

Heft 97, Mai 1932:

Tokieda Seiki 時枝誠記: 萬葉用字法の体系的組織について Die systematischen Grundlagen des Gebrauchs der chinesischen Zeichen im Manyôshû. S. 1.

Ikeda Kikwan 池田龜鑑: 珊瑚秘抄とその學術的價值 Das Sangohishô (Kommentar zum Genji Monogatari) und sein wissenschaftlicher Wert S. 18.

Nakahira Etsumaro 中平悅磨: 國文學に反映せる雨乞の民俗 Die Volkssitte des Regenbittens in der japanischen Dichtung. S. 5.

Tamai Kiyoshi 玉井喜代志: 振假名の研究

Untersuchungen über den Gebrauch der Kanaschrift neben chinesischen Zeichen (I. Teil). S. 74; Schluß: Heft 98, Juni, S. 53.

Fujita Tokutarô 藤田徳太郎: 山田流の箏歌本

Das Koto-Liederbuch der Yamada-Schule. S. 97.

Okada Minoru 岡田稔: 蜻蛉日記に関する新發見二

Zwei neue Entdeckungen bezüglich des „Tagebuchs einer Eintagsfliege“ (Kagerô Nikki). S. 101.

Heft 98, Juni:

Takano Tatsuyuki 高野辰之: 出でよ冷泉家傳本萬葉集 Möge der Manyôshû-Kommentar von Reizei veröffentlicht werden. S. 1.

Sakaguchi Genshō 阪口玄章: 蜻蛉日記人物考

Die Personen im Kagerô Nikki. S. 10.

Yuzawa Kôkichirô 湯澤辛吉郎: 幸若の「日本紀」の所説について Die religiösen und nationalen Anschauungen des Textes zu dem Kôwaka-Tanz „Nihongi“ S. 36.

Mori Senzô 森鉄三: 雲萍雜誌についての疑ひ

Bedenken zu dem „Unbyô-Zasshi“ von Yanagisawa Kien. S. 92.

Shisô (s. o.) Heft 119, April:

Fujiwara Sadashi 藤原定: 小説に於ける流動性と構造性 — 谷崎潤一郎と佐藤春夫 Flüssigkeit und Konstruktivität im Roman. — Betrachtungen über Tanizaki Jun'ichirô und Satô Haruo. S. 77.

Heft 121, Juni:

Karaki Junzô 唐木順三: 山本有三論 Yamamoto Yûzô
(Dramatiker und Erzähler). S. 70.

Yôkyoku-kai 謡曲界 Vol. XXXVI. Tôkyô, ed. Yôkyoku-
Kai Hakkôjo 謡曲界發行所

Heft 1, Januar 1932:

観世流 うたひ通解. 淡路 Analyse des Nôstücks „Awaji“ nach
der Fassung der Kwanze-Schule. S. 2.

Sanari Kentarô 佐成謙太郎: 謡曲の學習と能樂の鑑賞
Zum Studium des Yôkyoku-Gesangs und zum Verständnis des
Nôspiels. S. 31.

Nonomura Roshû 野々村蘆舟: 下間少進聞書 Die Auf-
zeichnungen nach den Aussprüchen von Shimoma Shôshin (I. Teil).
S. 53; II. Teil: Heft 3, März.

Heft 2, Februar:

観世流 うたひ通解. 松山鏡 Analyse des Nôstücks „Matsu-
yama Kagami“ nach der Fassung der Kwanze-Schule. S. 2.

Nonomura Roshû 野々村蘆舟: 叢傳抄 Das Sôdenshō von
Shimoma Shôshin (Regeln für das Nôspiel) (Schluß). S. 23.

Yamazaki Gakudô 山崎樂堂: 梅若流拍子法の特色實例
Beispiele für die Eigenart des Rhythmus in der Nô-Musik der
Umewaka-Schule (5. Folge). S. 87; 6. Folge: Heft 3, März.

Heft 3, März:

観世流 うたひ通解. 第六天 Analyse des Nôstücks „Dairokuten“
nach der Fassung der Kwanze-Schule. S. 2.

Araragi アララギ Vol. XXV. Tôkyô, ed. Araragi
Hakkôjo アララギ發行所

Heft 1, Januar 1932:

Inoue Tsûtai 井上通泰: 萬葉雜話 Lose Bemerkungen zum
Manyôshû (37. Folge). S. 9; 38. Folge: Heft 2, Februar, S. 7;
39. Folge: Heft 4, April, S. 8; 40. Folge: Heft 5, Mai, S. 8; 41. Folge:
Heft 6, Juni, S. 8.

Saitô Mokichi 齋藤茂吉: 子規の歌一首 Über ein Kurz-
gedicht von Masaoka Shiki (1867—1902). S. 27.

- Morimoto Harukichi 森本治吉: 萬葉難解枕詞通解
Erklärung schwieriger „Kissenwörter“ im Manyôshû (9. Folge).
S. 35.
- Masamune Atsuo 正宗敦夫: 「朝爾食爾」存疑
Zweifel bezüglich des Ausdrucks „Asa ni ke ni“ im Manyôshû
(Schluß). S. 11.

Heft 4, April:

- Saitô Mokichi 齋藤茂吉: 奥義抄其他と金槐集
Die Beziehung zwischen dem Ôgi-Shô des Fujiwara Kiyosuke nebst
anderen Kurzgedichtsammlungen und dem Kinkwai-Shû (I. Teil)
S. 11; II. Teil: Heft 5, Mai, S. 10; III. Teil: Heft 6, Juni, S. 11.

III. GESCHICHTE, GEOGRAPHIE, KULTURGESCHICHTE

Rekishi Chiri 歴史地理 Vol. LIX. Tôkyô, ed. Nihon
Rekishi Chiri Gakkwai 日本歴史地理學會

Heft 384, Januar 1932:

- Kida Teikichi 喜田貞吉: 拂田本楯の柵址と華弟勢力清長
Zwei alte Befestigungen in den Provinzen Akita und Yamagata und
der Wechsel der Macht zwischen Japanern und Barbaren. S. 1.
- Itazawa Takeo 板澤武雄: 蘭學の意義と蘭學創始に關
する二三の問題 Einige Fragen bezüglich der Bedeutung des
Studiums der holländischen Wissenschaften und dessen Anfänge
in der Tokugawa-Periode (I. Teil). S. 24; II. Teil: Heft 385,
Februar, S. 22; III. Teil: Heft 388, Mai, S. 16; IV. Teil: Heft 389,
Juni, S. 28.
- Akiyama Kenzô 秋山謙藏: 流求即臺灣說再批判
Abermalige Kritik der Beziehung des Namens Ryûkyû auf die
Insel Formosa. S. 37.
- Taki Yoshinari 瀧善成: 淀河沿岸の關所濫置に就いて
Über die willkürliche Errichtung von Kontrollwachen am Yodo-
gawa bei Ôsaka. S. 72.

Heft 385, Februar:

- Ogino Minahiko 荻野三七彦: 蒙古襲來繪詞に就いて
の疑と其の解釋 Ein Zweifel bezüglich des Môko Shûrai Eshi,
einer illustrierten Erzählung über den Mongolensturm der Kama-
kurazeit, und seine Lösung. S. 41.
- Higo Kazuo 肥後和男: 山鹿素行の思想とその史學
Yamago Sokô als Denker und Historiker. S. 62.

Heft 386, März:

Kida Teikichi 喜田貞吉: 海路による古代日本文化の進展に就いて Über die überseeische Ausbreitung der alt-japanischen Kultur. S. 1.

Endô Motoo 遠藤元男: 中世職人の給料生活について Über Lohn- und Lebensverhältnisse der Handwerker im japanischen Mittelalter (I. Teil). S. 44; II. Teil: Heft 387, April, S. 51; III. Teil (Schluß): Heft 388, Mai, S. 28.

Nakagawa Senzô 中川泉三: 彦根寺 Der Tempel Hikoneji in der Provinz Omi. S. 69.

Heft 387, April:

Shiba Kentarô 柴謙太郎: 鎌倉幕府の遣外船建長寺船について Über das sog. Kenchôji-Schiff (vom Schogunat in Kamakura nach China gesandt, um Gelder zum Wiederaufbau des Tempels Kenchôji zu erhandeln). S. 1.

Heft 388, Mai:

Kida Teikichi 喜田貞吉: 山民マタギの研究 Untersuchung über den nordjapanischen Bergstamm der Matagi (I. Teil). S. 1; II. Teil: Heft 389, Juni, S. 53.

Nakayama Kotokichi 中山毎吉: 相模國驛路考 Erörterung über die alten Poststationen in der Provinz Sagami. S. 64.

Adachi Yasushi 足立康: 薬師寺草創に関する謬説 Irrtümer in bezug auf die Gründung des Tempels Yakushiji (I. Teil). S. 72; II. Teil (Schluß): Heft 389, Juni, S. 66.

Heft 389, Juni:

Mori Senzô 森鉄三: むかしむかし物語考 Über das „Mukashi Mukashi Monogatari von Shimmi Masamoto“ (eine Sittengeschichte der Togugawa-Aera). S. 75.

Shigaku Zasshi 史學雜誌 Vol. XLIII. Tôkyô, ed. Shigaku-Kwai 史學會

Heft 1, Januar 1932:

Shida Futomaro 志田不動麿: 晉代に於ける土地型態と農業問題 Die Form des Grundeigentums und die Agrarfrage unter der Tsin-Dynastie (I. Teil). S. 1; II. Teil (Schluß): Heft 2, Februar, S. 201.

Tamamuro Teisei 圭室諦成: 平安朝末寺院の社會史的

考察 Sozialgeschichtliche Betrachtung über die buddhistischen Tempel am Ende der Heian-Zeit. S. 45.

Shimizu Taiji 清水泰次: 自宮宦官の研究
Untersuchung über die Privateunuchen in China. S. 83.

Itazawa Takeo 板澤武雄: 鎭國時代に於ける外國婦人の入國禁止について Über das Eintrittsverbot für Ausländerinnen zur Zeit der Abschließung Japans. S. 129.

Heft 2, Februar:

Hani Gorô 羽仁五郎: 東洋に於ける資本主義の形成
Die Entstehung des Kapitalismus in Ostasien (I. Teil). S. 159;
II. Teil: Heft 3, März, S. 309.

Shiba Kentarô 柴謙太郎: 撰錢禁制の解釋再論
Nochmals zur Erklärung des Verbots der Ausscheidung schlechter Münzen (erneute Kritik an der Anwendung des Greshamschen Gesetzes auf den Geldumlauf im Muromachi-Zeitalter) (IV. Folge, Schluß). S. 243.

Fukuyama Toshio 福山敏男: 新樂師寺と香山寺 Über die beiden buddhistischen Tempel Shinyakushiji und Kôzanji. S. 288.

Heft 3, März:

Takikawa Masajirô 瀧川政次郎: 陵戸考 Über das Amt der Grabwächter (Ryôko) in Altjapan. S. 349.

Heft 4, April:

Akiyama Kenzô 秋山謙藏: 奈良朝に於ける國分寺創設の問題
Über die Errichtung der Provinzial-Haupttempel (Kokubunji) im Nara-Zeitalter. S. 439.

Sogabe Shizuo 會我部靜雄: 越析詔(磨些詔)及磨些蠻の住地について Über die Wohnsitze der Yüeh-hsi-chao (Mê-hsieh-chao) und der Mê-hsieh-man. Heft 5, Mai.

Heft 5, Mai:

Hatada Takashi 旗田巍: 高麗朝に於ける寺院經濟
Die Finanzwirtschaft der buddhistischen Tempel unter der Kôrai-Dynastie. S. 557.

Okuno Takahiro 奥野高廣: 再び室町時代の撰錢令とグレシャムの法則について Nochmals zu der Verordnung über Münzенаusscheidung im Muromachi-Zeitalter und das Greshamsche Gesetz. S. 594.

Yasuba Yaichirô 安場彌一郎: 月氏の西方移動に就いて Über die Wanderung der Yüeh-shih nach Westen. S. 657.

Heft 6, Juni:

Obata Atsushi 小葉田淳: 中世後半期に於ける日鮮金銀貿易の研究 Untersuchung über den Gold- und Silberhandel zwischen Japan und Korea im späteren Mittelalter (I. Teil). S. 692.

Katô Shigeki 加藤繁: 三鉄錢鑄造年分考
Forschung über die Prägungszeit der San-shu-ch'ien genannten Münzen der Han-Zeit. S. 751.

Nomura Hachirô 野村入郎: 平家物語の一異本
Über eine noch unveröffentlichte Handschrift des Heike-Monogatari. S. 766.

Shien 史苑 Vol. VII. Tôkyô, ed. Rikkyô Daigaku Shigakukai 立教大學史學會

Heft 2, Januar 1932:

Tsuda Sôkichi 津田左右吉: 神とミコト Über die Ehrennamen Kami und Mikoto in der japanischen Vorgeschichte. S. 103.

Taki Yoshinari 瀧善成: 假錢假米の研究
Untersuchung über die außerordentlichen Steuern „Dansen“ und „Danmai“ in der Muromachi-Zeit. S. 152.

Heft 3, April:

Ichimura Sanjirô 市村瓚次郎: 續論語源流考
Über Ursprung und Entwicklung der Lun-yü-Tradition (Forts.). S. 211.

Ômori Kingorô 大森金五郎: 源頼朝征夷大將軍辭任説について Über die These von Minamoto Yoritomos Abdankung als Seii-Taishôgun. S. 231.

Hosokawa Kameichi 細川龜市: 中世に於ける金制寺の教團組織 Der Orden des Tempels Kongô-Ji im Mittelalter. S. 244.

Chigaku Zasshi 地學雜誌 Vol. XLIV. Tôkyô, ed. Tôkyô Chigaku-Kyôkwai 東京地學協會

Heft 514, Dezember 1931:

Toyoda Hideyoshi 豊田英義: 上越線清水隧道附近の地學觀察概報 Zweiter Bericht über die geologischen Verhältnisse im Gebiete des Shimizu-Tunnels an der Kôzuke-Echigo-Linie (Schluß). S. 35.

Ihara Keinosuke 伊原敬之助 und Ishii Kiyohiko 石井清彦: 北伊豆地震地域の地變 Die geologischen Veränderungen in Nord-Izu infolge des letzten Erdbebens (I. Teil). S. 41; Schluß: Heft 516, Februar, S. 22.

Heft 515, Januar:

Tanaka Akamaro 田中阿歌磨: 沖島(琵琶湖)に於ける人文地理學上の考察 Anthropogeographische Beobachtungen über die Insel Okinoshima im Biwa-See (I. Teil). S. 9; II. Teil: Heft 516, Februar, S. 8; III. Teil: Heft 517, März, S. 39; IV. Teil: Heft 518, April, S. 18; Schluß: Heft 519, Mai, S. 18.

Heft 516, Februar:

Shimizu Saburô 清水三郎: 東京府西多摩郡大久野村岩井産下部三疊紀アンモナトト並に本邦海成下部三疊紀の Life-Zone の對比に就いて Über Ammoniten im unteren Trias bei dem Dorfe Iwai in Musashi und die Korrelation der Lebenszonen im maritimen Untertrias Japans. S. 33.

Kiba Kazuo 木場一夫: 北千島の人文 Anthropogeographie der nördlichen Kurilen (I. Teil). S. 48; II. Teil: Heft 517, März, S. 13; III. Teil: Heft 518, April, S. 40.

Heft 517, März:

Yagi Teisuke 入木貞助: 長野縣山の内温泉 Der Badeort Yamanouchi in der Provinz Nagano (I. Teil). S. 6; II. Teil: Heft 518, April, S. 5; III. Teil (Schluß): Heft 519, Mai, S. 35.

Murayama Ken'ichi 村山賢一: 飛島の地理及地質 Geographie und Geologie der Insel Tobishima im japanischen Meer. S. 32.

Saitô Fumio 齋藤文雄: 南樺太西海岸小能登呂平野の地形 Topographie der Konotoro-Ebene an der Westküste von Süd-Sachalin. S. 48.

Heft 519, Mai:

Sakai Eigo 酒井榮吾: 出雲入東郡來待附村近産の凝灰質砂岩及石粉について Über tuffartigen Sandstein und Steinpulver bei Kimachi in der Provinz Izumo. S. 7.

Murakami Hanzô 村上飯藏: 滿蒙の地質と鑛産に就きて Geologie und Mineralprodukte der Mandschurei und Mongolei. S. 31.

Heft 520, Juni:

Saitô Fumio 齋藤文雄: 南樺太東海岸知取新間鐵道線路の土木地質 Tiefbau-Geologie der Bahnlinie zwischen Shiretoru und Niitōi in Süd-Sachalin. S. 26.

Satô Motoo 佐藤源郎: 讃岐地方地學雜觀
Geologische Beobachtungen in Sanuki (I. Teil). S. 31.

Rekishì to Chiri 歴史と地理 Vol. XXIX. Kyôto, ed.
Hoshino Shoten 星野書店

Heft 1, Januar 1932:

Ishibashi Gorô 石橋五郎: 明治初年の外國貿易に就いて Über den überseeischen Handelsverkehr Japans im Anfang der Meiji-Periode. S. 1.

Obata Atsushi 小葉田淳: 中世に於ける祠堂錢に就いて Über Tempelgeld im Mittelalter. — Untersuchungen über die Finanzwirtschaft der buddhistischen und schintoistischen Tempel. S. 15.

Tokinoya Tsunesaburô 時野谷常三郎: 明治初年に於ける日獨文涉の一齣 Zum Verkehr zwischen Japan und Deutschland im Anfang der Meiji-Periode. S. 34.

Mori Senzô 森鉄三: 素庵角倉與一 Soan Suminokura Yoichi (auswärtiger Kaufmann und Schriftsteller der Tokugawa-Zeit). S. 74.

Tokushige Asakichi 徳重淺吉: 維新前後の思想界
Die Anschauungen um die Zeit der Meiji-Restauration (I. Teil). S. 88; II. Teil: Heft 2, Februar, S. 67; III. Teil: Heft 3, März, S. 60; IV. Teil: Heft 4, April, S. 61; Schluß: Heft 6, Juni, S. 45.

Heft 2, Februar:

Nishioka Toranosuke 西岡虎助: 東大寺領木本莊
Das Tôdaiji-Tempelgut Kinomoto-Sô in der Provinz Wakayama. S. 36.

Toba Masao 鳥羽正男: 本楯上田兩村發掘の柵址を見
て Besichtigung ausgegrabener alter Befestigungen bei Mototate und Ueda in der Provinz Yamagata. S. 36.

Heft 3, März:

Nakamura Naokatsu 中村直勝: 東大寺領大部莊
Das Tôdaiji-Tempelgut Ôbe-Sô in der Provinz Hyôgo (I. Teil). S. 1; II. Teil: Heft 4, April, S. 32; III. Teil: Heft 5, Mai, S. 18; Schluß: Heft 6, Juni, S. 23.

Yoshida Keishi 吉田敬市: 山城盆地に於ける河川交通の變遷

Die Entwicklung des Flußverkehrs im Becken von Yamashiro (I. Teil). S. 35; II. Teil: Heft 4, April, S. 43; III. Teil: Heft 5, Mai, S. 54; Schluß: Heft 6, Juni, S. 37.

Higo Kazuo 肥後和男: 建保二年南都大衆蜂起に関する一史料

Eine Quelle zur Geschichte des Bonzenaufstandes in Nara 1215. S. 47.

Heft 4, April:

Shimizu Mitsuo 清水三男: 中世に於ける若狭太良莊の農民

Die Bauern des Tempelgutes Tara-Sô in der Provinz Wakasa im Mittelalter. S. 13.

Ôwaki Masakazu 大脅正一: 疏瓦の分布上より推安したる難波宮址 Untersuchungen über die Reste des schintoistischen Tempels Naniwagû auf Grund der Verteilung der Ziegelreste. S. 35.

Heft 5, Mai:

Hosokawa Kameichi 細川龜市: 高釋山領紀伊國荒河庄の地究 Untersuchungen über das Kôyasan-Tempelgut Arakawa-Shô in der Provinz Wakayama (I. Teil). S. 1; Schluß: Heft 6, Juni, S. 13.

Shirin 史林 Vol. XVII. Tôkyô, ed. Shigaku Kenkyûkai 史學研究會

Heft 1, Januar 1932:

Yonekura Jirô 米倉二郎: 菊池平野の開発に就いて
Über den Anbau der Kikuchi-Ebene in Nord-Kyûshû (I. Teil). S. 36; II. Teil (Schluß): Heft 2, April, S. 185.

Sogabe Shizuo 會我部靜雄: 宋代權茶開始年代考
Zur Chronologie der Anfänge des Teemonopols unter der Sung-Dynastie. S. 53.

Fuji Naomiki 藤直幹: 鎌倉幕府に於ける支配精神の變遷 Die Wandlungen in den Regierungsgrundsätzen des Kamakura-Schogunats. S. 63.

Shidehara Tan 幣原坦: 北臺灣に於ける西蘭兩國の角逐
Die Kämpfe zwischen Spanien und Holland in Nord-Formosa um 1640. S. 90.

Inaba Iwakichi 稲葉岩吉: 契丹の横宣横賜の名稱
Über die Bedeutung der Wörter „hêng-hsüan“ und „hêng-tz'u“
im Liao-Reiche. S. 113.

Heft 2, April:

Ogawa Shigeki 小川茂樹: 春秋時代に於ける叛と奔と
の意義 Die Bedeutung der Ausdrücke „pan“ und „pen“ in der
Ch'un-ts'iu-Zeit (722—481 v. Chr.). S. 159.

Nakamura Naokatsu 中村直勝: 東大寺領美濃國大井莊
Das Tōdaiji-Tempelgut Ōi-Sō in Mino (I. Teil). S. 225.

Makino Shinnosuke 牧野信之助: 維新直後の北海道拓
殖について Über die Kolonisation im Hokkaidō in den ersten
Jahren der Meiji-Aera. S. 251.

Meiji Seitoku Kinnen Gakukwai Kiyō Vol. XXXVII.
Tōkyō, ed. Meiji Seitoku Kinen Gakukwai.

Frühlings-Nummer 1932:

Ueki Naoichirō 植木直一郎: 御成敗式目に就いて
Über die Gesetzgebung „Goseibai-Shikimoku“ der Kamakura-
Zeit. S. 1.

Mikami Yoshio 三上義夫: 支那古代の數學
Die Mathematik im alten China. S. 19.

M. C. Haguenauer: 日本古代の研究に就いて Über das
Studium des japanischen Altertums. S. 119.

Shiseki to Bijutsu 史跡と美術 Kyōto, ed. Suzukake
Shuppanbu スズカケ出版部

Heft 14, Dezember 1931:

Kozakai Norizō 小酒井儀三: 史蹟研究 Das Studium ge-
schichtlicher Erinnerungsstätten (I. Teil). S. 17; II. Teil: Heft 15,
Januar 1932, S. 23; III. Teil: Heft 17, April, S. 15; IV. Teil:
Heft 18, Mai, S. 15.

Heft 15, Januar 1932:

Nagahama Uhei 永濱宇平: 日本地震史講話
Vorträge über die japanische Erdbebengeschichte (III. Teil). S. 41;
IV. Teil: Heft 16, Februar, S. 17; Schluß: Heft 18, Mai, S. 29.

IV. KUNST UND ARCHÄOLOGIE

Tôyô-Bijutsu 東洋美術 Nara, ed. Asuka-En. 飛鳥園

Heft 14, März 1932:

Hamada Seiryô 濱田青陵: 漢代の壁畫古墳

Die Wandmalereien und alten Gräber der Han-Zeit. S. 1.

Adachi Yasushi 足立康: 飛鳥時代に於ける造塔の意義

Der Sinn des Pagodenbaus im Asuka-Zeitalter. S. 7.

Kamimura Rokurô 上村六郎: 法隆寺裂の染色の化學

的研究 Chemische Untersuchung über die Färberei der Hôryûji-Stoffe(I. Teil). S. 24.

Ishiwari Matsutarô 石割松太郎: 瓷祖「祥瑞」の研究

Untersuchungen über Shôzui, den Begründer der Arita-Keramik (II. Teil). S. 31; III. Teil: Heft 15, S. 33.

Haruyama Takematsu 春山武松: 又兵衛研究資料

Quellen zur Kenntnis von Iwasa Matabei, dem Bahnbrecher der Ukiyoe-Kunst (II. Teil). S. 47.

Myôchin Tsuneo 明珍恆男: 獅子窟寺の藥師像

Die Statue des Yakushi (Bhaisajyaguru) im Tempel Shishikutsuji bei Ôsaka. S. 71.

Amanuma Shun'ichi 天沼俊一: 天音山道成寺

Der Temoel Dôjôji in der Provinz Wakayama. S. 77.

Niinô Tadanosuke 新納忠之介: 道成寺の佛像

Die Buddhastatuen des Tempels Dôjôji. S. 105.

Heft 15, Mai:

Kobayashi Takashi 小林剛: 大安寺の大彫群に就いて

Über die Holzstatuen im Tempel Daianji in der Provinz Wakayama. S. 1.

Tsuchida Kyôson 土田杏村: 雨過天青窯に就いて

Über die Yû-kê-t'ien-ching-Porzellanöfen der späteren Chou-Dynastie. S. 27.

Amanuma Shun'ichi 天沼俊一: 續續朝鮮紀行

Meine letzte Reise nach Korea (Besuch des Tempels Pô Hyôn-sa) (I. Teil). S. 47.

Akashi Somendo 明石染人: 名物裂の研究

Untersuchungen über „Meibutsugire“ (I. Teil). S. 98.

Fujiwara Giichi 藤原義一: 造塔の意義に就いて足立康

氏に答ふ Die Erwiderung auf Adachi Yasushis Artikel über den Sinn des Pagodenbaus im Asuka-Zeitalter. S. 110.

Daijō 大乘 Vol. 11. Kyōto, ed. Daijōsha 大乘社

Heft 121, Januar 1932:

Nakao Manzō 中尾萬三: 正倉院御庫の漢と藥硝ネ並に陶瓷

Chinesische Arzneien, Glasgefäße und Porzellankrüge im Shōsōin (3. Teil). S. 11; Schluß: Heft 122, Februar 1932.

Kōkogaku Zasshi 考古學雜誌 Vol. XXII. Tōkyō, ed. Kōkogakkwai 考古學會

Heft 1, Januar 1932:

Harada Yoshito 原田淑入: 漢代の銅刀劍に就いて

Die Kupferschwerter der Han-Zeit. S. 1.

Yabata Ichirō 入幡一郎: 武藏國南多摩郡南村ナスナ原發見の土器に就いて Neu ausgegrabene Tonwaren bei Nasunahara in Musashi. S. 8.

Adachi Yasushi 足立康: 藥師寺西塔燒失年代に關する誤謬

Ein Mißverständnis bezüglich der Zeit des Brandes der westlichen Pagode des Yakushiji (Schluß). S. 16.

Ryōzumi Morikazu 兩角守一: 信州諏訪郡長村地榎海戸遺蹟 Über vorgeschichtliche Überreste bei Suwa in Shinano. S. 28.

Heft 2, Februar:

Ishida Mosaku 石田茂作: 塔の中心礎石に就いて

Über zentrale Grundsteine von Pagoden bei neunzig buddhistischen Tempeln in Japan (I. Teil). S. 77; Schluß: Heft 3, S. 170.

Kayamoto Kameo 榎本龜生: 笠頭筒形銅器と劍柄形銅器 Zylinderförmige und schwertgrifförmige Kupfergeräte der Hanzeit. S. 92.

Takada Jūrō 高田十郎: 對島の古金石文

Alte Metall- und Steininschriften auf der Insel Tsushima. S. 107.

Koyama Masao 小山眞夫: 信濃國小縣郡の岩窟古墳 Ausgrabungen aus Höhlengräbern in Shinano. S. 113.

Miwa Zennosuke 三輪善之助: 阿彌陀三尊來迎圖像に就いて Über die malerische Darstellung der Erscheinung der Amida-Trinität. S. 128.

Heft 3, März:

Adachi Yasushi 足立康: 春日西塔と興福寺塔との關係 Die Beziehung zwischen der westlichen Pagode des Kasugatempels

und der vierstöckigen Pagode des Tempels Kôfukuji in Nara
(I. Teil). S. 137; II. Teil: Heft 4, S. 214; III. Teil (Schluß): Heft 6,
S. 357.

Suenaga Masao 末永雅雄: 和泉陶器村窯蹟發掘概要
Bericht über ausgegrabene Reste eines Porzellanofens in der Provinz
Izumi. S. 170.

Heft 4, April:

Nakayama Heijirô 中山平次郎: 兩系統彌生式民族の石
斧製作法に現れたる民族性の相違 Ethnische Unter-
schiede zwischen den beiden Yayoi-Rassen im Lichte von Stein-
artvergleichen. S. 203.

Egami Namio 江上波夫: 石器時代の東西蒙古
Die Südostmanschurei in der Steinzeit (I. Teil). S. 228; II. Teil:
Heft 5, S. 297.

Heft 5, Mai:

Ôba Iwao 大場磐雄: 愛知縣知多郡豐濱町發見の遺蹟遺
物 Vorgeschichtliche Überreste bei Toyohama in der Provinz Aichi.
S. 275.

Heft 6, Juni:

Nakayama Heijirô 中山平次郎: 福岡地方に分布せる
二系統の彌生式土器 Tonwaren der zweierlei Yayoi-Typen
in der Gegend von Fukuoka. S. 329.

Hattori Seigorô 服部清五郎: 板碑所刻の「變形五輪」に就い
て Über Variationen in der Darstellung der 5 sinnlichen Elemente
(go-rin) auf Grabsteinflächen. S. 368.

Rekishi to Chiri (s. o.)

Heft 1, Januar 1932:

Umehara Matsuji 梅原末治: 多鈕細文鏡考察上の新資料
Neu entdeckte Gußformen zu Metallspiegeln mit Knoten- und
Netzmustern (Tachû-Saimon-Kyô). S. 56.

Shimada Sadahiko 島田貞彦: 瓦
Dachziegel (Vortrag) (I. Teil). S. 112; II. Teil: Heft 2, Februar
1932, S. 90.

Heft 5, Mai:

Shimada Sadahiko 島田貞彦: 紀伊國有田郡田殿村出
土の佛像瓦 Ausgegrabene Dachziegel mit Buddhabildern bei
Tadomura in Kii. S. 11.

Shirin (s. o.)

Heft 1, Januar 1932:

Shimada Sadahiko 島田貞彦 und Ogawa Gorô 小川五郎:
長門向津具久津出土の飾柄銅劍 Über ausgegrabene
Kupferschwerter mit verzierten Griffen bei Mukatsuku in der Pro-
vinz Nagato. S. 123.

Shisô (s. o.)

Heft 117, Januar 1932:

Horiguchi Sutemi 堀口捨己: 現代建築に表れたる日本
趣味について Über japanischen Geschmack in der heutigen
Baukunst Japans. S. 82.

Shiseki to Bijutsu (s. o.)

Heft 14, Dezember 1931:

Myôchin Tsuneo 明珍恒男: 佛像彫刻講話

Vorträge über Buddhabilder und -statuen (10. Folge). S. 1;
11. Folge: Heft 16, Februar, S. 1; 12. Folge: Heft 17, April, S. 13;
13. Folge: Heft 19, Juni, S. 9.

Doi Tsuguyoshi 土居次義: 桃山時代の障屏畫

Die Wand-, Tür- und Setzschirmmalereien der Momoyamazeit
(III. Teil). S. 23; IV. Teil: Heft 15, Januar, S. 29; V. Teil: Heft 19,
Juni, S. 19.

Nakano Sokei 中野楚溪: 發掘された東山殿の石庭に
ついて Über den neu ausgegrabenen Steingarten des ehemaligen
Schlosses am Higashiyama in Kyôto. S. 31.

Kawakatsu Masatarô 川勝政太郎: 古建築觀賞の入門
Einleitung in das Verständnis der altjapanischen Baukunst (IV. Teil)
S. 37; V. Teil: Heft 16, Februar, S. 31; VI. Teil: Heft 17, April,
S. 37.

Heft 15, Januar 1932:

Amanuma Shun'ichi 天沼俊一: 白澤の墓股

Dachtraufenverzierungen in Form des sagenhaften Tieres Haku-
taku. S. 1.

Heft 17, April:

Satô Torao 佐藤虎雄: 原始時代に於ける馬
Das Pferd der japanischen Urzeit. S. 1.

Heft 18, Mai:

Kawakatsu Masatarô 川勝政太郎: 深草新發掘癡寺址
の考察 Untersuchung über eine Tempelruine bei Fukakusa in
der Provinz Kyôto. S. 1.

Heft 19, Juni:

Ikeda Genta 池田源太: 日本美術學の問題に就いて
Über die Probleme der japanischen Kunstgeschichte. S. 1.

Kawakatsu Masatarô 川勝政太郎: 入幡の藥園寺と入
角院 Über die Tempel Yakuonji und Hakkakuin bei Yawata
in der Provinz Kyôto. S. 29.

Rekishî Chiri (s. o.) Vol. LIX

Heft 389, Juni 1932:

Ashida Yoshito 蘆田伊人: 世界圖屏風考
Weltkarten auf Wandschirmen der Tokugawazeit. S. 1.

Meiji Seitoku Kinnen Gakukwei Kiyô (s. o.) Vol. XXXVII

Frühlings-Nummer 1932:

Fujikake Shizuya 藤懸靜也: 浮世繪に就いて
Über Ukiyoe. S. 43.

C. R. Boxer: 日本刀劍裝具に及ばせる歐羅巴の影響
Europäische Einflüsse auf japanische Schwertzieraten. S. III.

V. RELIGIONSWISSENSCHAFT UND PHILOSOPHIE

Shûkyô Kenkyû 宗教研究 Vol. IX. Tôkyô, ed. Dô-
bunkwan. 同文館

Heft 1, Januar 1932:

Anesaki Seiji 姉崎正治: キリシタン宗教文學中の殉教
文篇 Die Märtyrerakten der japanisch-christlichen Literatur des
16. und 17. Jahrhunderts. S. 1.

Kuno Hôryû 入野芳隆: 圓頓戒源流論
Erörterung über den Ursprung der Tendai-Regel „Endonkai“. S. 25.

Taniyama Keirin 谷山恵林: 我國に於ける宗教と社會
事業との關係 Über die Beziehungen zwischen Religion und so-
zialen Einrichtungen in der japanischen Geschichte (Schluß). S. 88.

Nakazato Tatsuo 中里龍雄: 梵學驗者行者行智を憶ふ

Zur Erinnerung an den Sanskritgelehrten und Asketen Gyôchi.
S. 115.

Heft 2, Februar:

Tokiwa Daijô 常盤大定: 再び圓頓戒について

Nochmals über die Tendai-Regel „Endonkai“. S. 1.

Harada Toshiaki 原田敏明: 神と命とによる神代史の
資料批判 Quellenkritik der mythologischen Berichte auf Grund
der Bezeichnungen „Kami“ und Mikoto“. S. 27.

Hayashiya Tomojirô 林屋友次郎: 船若小品の譯出者に
就いて Der Übersetzer des Daśasahasrikâ-Prajñâpâramitâ-Sûtra
(I. Teil). S. 49; II. Teil: Heft 3, Mai, S. 89.

Makino Tatsumi 牧野巽: 慶元條法事類の道釋門

Die Bestimmungen des Gesetzbuches Ch'ing-yüan-t'iao-fa-shih-lei
über den Taoismus und Buddhismus (I. Teil). S. 64.

Tabuchi Masanori 田淵正範: 宗教に於ける理性と想
像との人間的解釋 Menschliche Gedanken zum Problem von
Vernunft und Phantasie in der Religion. S. 85.

Hiyane Antei 比屋根安定: 聖サキエルが日本傳道の機縁
Anlaß und Motiv der Missionsreise Franz Xavers nach Japan. S. 115.

Fujimoto Chitô 藤本智董: 空と常樂我淨の意味
Der Sinn des Begriffs „Leerheit“ und der Nirvâna-Qualitäten Ewig-
keit, Seligkeit, Ichheit, Reinheit. S. 126.

Heft 3, Mai:

Uno Enkû 宇野圓空: 宗教發生論の再建について

Zur Erneuerung der Diskussion über den Ursprung der Religion.
S. 1.

Narita Keimon 成田恵門: 宗教音樂表現上の特質

Die Eigenart der religiösen Musik hinsichtlich ihres Ausdrucks. S. 11.

Akiba Takashi 秋葉隆: 踊る巫と踊らぬ巫

Tanzende und nichttanzende Beschwörerinnen in Korea. S. 27.

Mizuno Hiromoto 水野弘元: 心心所に關する有部經
部等の論爭 Die Diskussion der Sarvâstivâda- und Sautrântika-
Schulen über die Begriffe citta und caitta-dharma. S. 42.

Ôyama Kôjun 大山公淳: 惠心僧都'往生要集'古版本に就
いて Über einen alten Druck der Schrift „Ôjô Yôshû“ von Eshin.
S. 55.

Hayashi Taiun 林岱雲: 菩提達磨傳の研究
Studien zur Biographie Bodhidharmas. S. 62.

Hosokawa Kameichi 細川龜市: 石清水社領庄園史考
Zur Geschichte der Lehensgüter des Hachimanschreins von Iwashimizu. S. 77.

Tatsuyama Shôshin 龍山章眞: 所度に於ける佛教批評の型 Die Typen der Buddhismuskritik in Indien. S. 103.

Kajiyoshi Kôun 梶芳光運: 佛教に於ける方便思想について Über die buddhistische Idee der „methodischen Anpassung“ (upâya). S. 144.

Gendai Bukkyô 現代佛教 Vol. IX. Tôkyô, ed. Taiyûkaku

Heft 88, Januar 1932:

Takakusu Junjirô 高楠順次郎: 人格に現る、理想と社會に現る、理想 Das Ideal, wie es in der Persönlichkeit, und wie es in der Gesellschaft in Erscheinung tritt. S. 1.

Ichikawa Hakugen 市川白弦: 佛教より見たるヘーゲル辯證法 Die Hegelsche Dialektik vom Standpunkte des Buddhismus. S. 11.

Honjô Kasô 本莊可宗: 無神論と他力道
Atheismus und Heterosoterie (Lehre von der Erlösung durch eine Kraft von außen). S. 27.

Tomomatsu Entei 友松圓諦: 佛教に於ける功德論
Die Lehre vom Verdienst (punyaphala) im Buddhismus. S. 51.

Matsushita Sekijin 松下石人: 宗教の概念及び認識
Begriff der Religion und religiöse Erkenntnis. S. 69.

Heft 89, Februar 1932:

Takakusu Junjirô 高楠順次郎: 血肉の使命
Die Aufgabe der Familie im Buddhismus. S. 1.

Uno Enkû 宇野圓空: 社會改造の宗教的理想と方法
Religiöse Ideale und Methoden für die Reform der Gesellschaft. S. 13.

Honjô Kasô 本莊可宗: 宗教の領域
Zur Abgrenzung des Gebiets der Religion. S. 19.

Tomomatsu Entei 友松圓諦: 阿育王碑文に見らる、功德思想 Der Verdienstgedanke in der Inschrift des Königs Asôka. S. 34.

Heft 90, März:

Takakusu Junjirô 高楠順次郎: 佛教と戦争

Buddhismus und Krieg. S. 1.

Ui Hakuju 宇井伯壽: 現代印度教の源泉

Die Ursprünge des Hinduismus der Gegenwart (I. Teil). S. 9;

II. Teil: Heft 91, S. 5.

Tomomatsu Entei 友松圓諦: 精舍施與と功德思想

Das Almosen und der Verdienstgedanke. S. 20.

Heft 91, April:

Asano Kenshin 浅野研真: 一向一揆の基礎概念

Die Grundidee der Aufstände der Anhänger der Monto-Sekte

(Zweig der Jôdo-Shinshû) im Ashikaga-Zeitalter. S. 13.

Heft 92, Mai:

Takakusu Junjirô 高楠順次郎: 平和と戦争

Krieg und Frieden. S. 1.

Kimura Nikki 木村日紀: 印度に於ける印度學考究の

今昔 Geschichte der indologischen Studien in Indien. S. 6.

Watanabe Umeo 渡邊棹雄: 維摩及び維摩經の原影

Die ursprüngliche Gestalt Vimalakîrtis und des Vimalakîrti-Sûtra.

S. 28.

Heft 93, Juni:

Takakusu Junjirô 高楠順次郎: 考究としての佛教

Der Buddhismus als Studium. S. 1.

Tsuchida Kyôson 土田杏村: 佛教と現代社會

Der Buddhismus und die gegenwärtige Gesellschaft. S. 8.

Takagami Kakushô 高神覺昇: 人間學の課題

Die Aufgaben der Anthropologie. S. 19.

Daijô (s. o.) Vol. II. 1932

Heft 121, Januar:

Ôtani Kôzui 大谷光瑞: 維摩經講話

Erläuterung des Vimalakîrti-Sûtra (8. Folge). S. 2; 9. Folge: Heft

122, Februar, S. 2; 10. Folge: Heft 123, März, S. 2; 11. Folge:

Heft 124, April, S. 2; 12. Folge (Schluß): Heft 125, Mai, S. 2.

Heft 126, Juni:

Ôtani Kôzui 大谷光瑞: 涅槃經講話 Vortrag über das Nirvana-Sûtra. S. 2.

Rekishî to Chiri (s. o.)

Heft 5, Mai 1932:

Mishina Shôei 三品彰英: 古代佛教史

Die Geschichte des Buddhismus in Altjapan (I. Teil). S. 62;

II. Teil: Heft 6, Juni, S. 52.

Meiji Seitoku Kinen Gakkwei Kiyô (s. o. Vol. XXXVII

Frühlings-Nummer 1932:

Harada Toshiaki 原田敏明: 神觀念の發生に關する古代心理 Das altjapanische Seelenleben in seiner Beziehung zum Ursprung der Kami-Idee. S. 63.

Tozaki Satoru 外崎覺: 吉川惟足と津輕信政公

Der Schintolehrer Yoshikawa Koretari und sein Schüler Fürst Tsugaru Nobumasa. S. 81.

Ômiwa Shinya 大三輪信也: 修驗道概觀

Allgemeine Darstellung des Shugendô-Wesens (Religion der Bergasketen oder Yamabushi). S. 89.

Katô Genchi 加藤玄智: 日本に於ける生祠設立の年時と其の分布 Chronologie und Verbreitung der Kultstätten für lebende Menschen in Japan. S. 135.

B. BÜCHER

II. SPRACHE UND LITERATUR

Nonomura Kaizô 野々村戒三: 能樂古今記

Vergangenheit und Gegenwart des Nô-Spiels. 383 S. Tôkyô, ed. Shunyôdô 春陽堂. Yen 2.80

Tsuchiya Bummei 土屋文明: 萬葉集年表

Manyôshû-Zeittafel. 664 S. Tôkyô, ed. Iwanami Shoten 岩波書店. Yen 3.80

Yasuda Kiyokado 安田喜代門: 上代歌謠の研究

Studien über das Volkslied im japanischen Altertum. Tôkyô, ed. Chûbunkwan 中文館. Yen 3.50

Arai Munio 新井無二郎: 評釋伊勢物語大成 Großer Kom-

mentar zum „Ise Monogatari“. Tōkyō, ed. Sasaki Shoin 佐々木書院. Yen 6.50

Ishimura Teikichi 石村貞吉: 新註平家物語
Neuer Kommentar zum „Heike Monogatari“. Tōkyō, ed. Shūbunkwan 修文館. Yen 2.80

III. GESCHICHTE UND GEOGRAPHIE

Takigawa Masajirō 瀧川政次郎: 律令の研究
Studien über die Taihō-Gesetzgebung (Taihō-Ritsuryō).

Uozumi Sōgorō 魚澄惣五郎: 古社寺の研究
Untersuchungen über die Schintoschreine und buddhistischen Tempel des Altertums. 570 S. Kyōto, ed. Hoshino-Shoten 星野書店. Yen 5.00

Takeuchi Eiki 竹内築喜: 元寇の考究
Studien über die Mongoleneinfälle in Japan. 175 S. Tōkyō, ed. Yūzankaku 雄山閣. Yen 2.50

Ikeuchi Hiroshi 池内宏: 元寇の新研究 Neue Studien über die Mongoleneinfälle in Japan. 458 S. Tōkyō, ed. Tōyō-Bunko 東洋文庫. Yen 12.00

Komiya Yasuhiko 木宮泰彦: 日本古印刷文化史
Geschichte des altjapanischen Schriftdrucks. 717 S. Tōkyō, ed. Fuzanbō 富山房. Yen 4.00

Matsumoto Nobuhiro 松本信廣: 日本神話の研究
Untersuchungen über die japanische Mythologie. 274 S. Tōkyō, ed. Dōbunkwan 同文館. Yen 2.00

Nakamura Naokatsu 中村直勝: 南朝の研究 Untersuchungen über die südliche Dynastie zur Zeit des Kaiserschismas in Japan (1336—1392). Tōkyō, ed. Hoshino Shoten 星野書店. Yen 5.50

Ōnishi Teiji 大西貞治: 古代日本精神文化の研究
Studien über die Geisteskultur des japanischen Altertums. 600 S. Tōkyō, ed. Shibundō 至文堂. Yen 3.80

IV. KUNST UND ARCHÄOLOGIE

Uchida Minoru 内田實: 廣重 Hiroshige. 622 S. Tōkyō, ed. Iwanami Shoten 岩波書店. Yen 30.00

Sawamura Sentarō 澤村専太郎: 日本繪畫史の研究
Untersuchungen zur Geschichte der japanischen Malerei. 565 S. Kyōto, ed. Hoshino Shoten 星野書店. Yen 6.00

- Naitô Tôichirô 内藤藤一郎: 日本佛教圖像史
Geschichte der buddhistischen Malerei und Plastik in Japan. 400 S.
Tôkyô, ed. Tôhō Shoin 東方書院. Yen 3.50

V. RELIGION

- Takakusu Junjirô 高楠順次郎: 人間學としての佛教
Der Buddhismus als Anthropologie. 480 S. Tôkyô, ed. Taiyûkaku
大雄閣. Yen 1.50
- Katô Genchi 加藤玄智: 本邦生祠の研究 Untersuchungen
über Kultstätten für lebende Menschen in Japan. ca. 400 S.
Tôkyô, ed. Meiji-Seitoku-Kinen Gakkwai 明治聖徳記念學會
Yen 6.00
- Uno Enkû 宇野圓空: 宗教の史實と理論 Geschichte und
Theorie in der Religion. Tôkyô, ed. Dôbunkwan 同文館. Yen 3.20
- Léon Pagès, übersetzt von Kimura Tarô 木村太郎: Histoire des
vingt-six Martyrs Japonais: 日本廿六聖人殉教記 Tôkyô,
ed. Iwanami Shoten 岩波書店. Yen 2.20
- Hirose Bungô 廣瀬文豪: 宗教哲學
Religionsphilosophie. Ôsaka, ed. Hôbunkwan. 寶文館.
-

II

ORIENTALISCHE LITERATUR

(mit Ausschluß der Neuerscheinungen des Vorderen Orients)

Die mit * versehenen Bücher sind zur Besprechung bzw. im Austausch eingelaufen.

ALLGEMEINES

- Almanach, Chinesisch-deutscher. Hrsg. v. China-Institut Frankfurt a. M. f. d. Jahr 1933. Mit 4 Taf. u. Abbildgn. Frankfurt 1933. 4°. 47 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 3.—
- *Anthropos. Internationale Zeitschrift f. Völker- u. Sprachenkunde. Fundator P. W. Schmidt, S. V. D. Bd. XXVII, Heft 5—6 u. XXVIII, Heft 1—2. Mit Taf. u. Abbildgn. im Text. St. Gabriel-Mödling bei Wien, „Anthropos“-Administration, 1932—33. Lex. 8°. pp. 707—1035 + 1—276. Preis: Vollständig (6 Hefte) RM. 42.—
- *Aufhauser, J. B. Asien am Scheideweg. Christentum, Buddhismus, Bolschewismus. Mit 1 Karte. München, Max Hueber, Verlag, 1933. 8°. 96 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 2.20
- *Auslanddeutsche, Der. Halbmonatsschrift für Auslandsdeutschtum u. Auslandkunde. Mitteilungen des Deutschen Auslands-Instituts Stuttgart. Hrsg. v. Fritz Wertheimer u. H. Rüdiger. Jahrg. XV, Heft 19—24 u. XVI, Heft 1—10. (= Okt. 1932—Juni 1933.) Mit Abbildgn. Stuttgart, Ausland u. Heimat Verlags-Aktiengesellschaft, 1932—33. 4°. pp. 507—674 + 1—300. Preis: Jährlich (24 Hefte) RM. 20.—
- *Bessmertny, Alex. Das Atlantisrätsel. Geschichte und Erklärung der Atlantishypothesen. Mit 29 Abbildgn. im Text u. 9 Abbildgn. auf 8 Tafeln. Leipzig, R. Voigtländers Verlag, (1932). 8°. 212 pp. Preis: Kart. RM. 5.50; Lwd. RM. 6.50
- *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities (Östasiatiska Samlingarna) Stockholm. No. 4. With 64 plates and 37 fig. in the text. Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, 1932. 4 to. VII, 324 pp. Preis: Kr. 40.—
- *Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution. Ed. by E. Denison Ross. Vol. VII, part 1. With 1 plate. London, Published by the School of Oriental Studies, London Institution, 1933. 8 vo. pp. 1—264. Preis: sh. 6/—
- *China-Dienst. Eine Halbmonatsschrift für die Förderung der deutsch-chinesisch. Beziehungen. Hrsg. v. Th. Eckardt. Jahrg. I, No. 2. Mit

- Abbildgn. Shanghai, Theo Eckardt, 11 Route Pottier; Berlin-Steglitz, Momus Verlag, Albrechtstr. 132, 1932. 4°. 36 pp. Preis: Vollständ. Jahrg. (24 Hefte.) RM. 8.—
- *Diplomaten-Zeitung. Zentralorgan der deutschen Diplomatie. Amtsblatt d. Ungarischen Gesellschaft für Auslandspolitik. Hrsg. v. R. Parske, unt. Mitwirkung v. E. Frey u. E. Freih. v. d. Heydt. Heft 64 (= Oktober). Mit zahlreich. Abbildgn. Berlin, Verlag für Auswärtige Politik, 1932. Fol. pp. 831—843. Preis: Pro Heft RM. 2.50
- Eberl, Br. Mustersammlung orientalischer Teppiche. Mit 18 Tafeln. Wien, Br. Eberl, [1933]. 8°. 1 Blatt. Preis: Orig.-Umschl. RM. 4.—
- *Fu Jen Magazine. Ed. by C. Redmond, O. S. B. Vol. I, No. 5. With illustrations. Peking, Published bi-monthly, by the University Press (Catholic University of Peking), 10 Li Kuang Ch'iao Hsi Chieh, 1932. 4 to. 30 pp. Preis: Jährlich (6 Hefte) U. S. A. \$ 2.—
- Heller, O. Wladiwostok. Der Kampf um den Fernen Osten. Mit Karte u. mehr. Taf. Brln. 1932. 8°. 308 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 3.20; Lwd. RM. 4.80
- Hutchinson, P. Storm over Asia. With maps. New York 1932. 8 vo. 310 pp. Cloth.
- Janse, O. Tubes et boutons cruciformes trouvés en Eurasie. Av. 5 planches et 12 fig. dans le texte. [= Mus. of Far East. Antiquit., Bull. No. 4, pp. 187—220.]
- Japan Times Year Book. First ed. 1933. With plates. Tokyo 1933. 8 vo. Cloth.
I: Year Book of Japan. — II: Who's who in Japan. — III: Business directory of Japan.
- *Journal of the Andhra Historical Research Society. Vol. VI, 3/4 a. VII, 1—3. (= January 1932—January 1933.) With plates. Rajahmundry, Printed at the Razan Press. Published by the Andhra Historical Research Society, 1932—33. 8 vo. pp. 129—256 + 1—194. Preis: Jährlich (4 Hefte) sh. 12/—
- *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. Ed. by V. S. Sukthankar, A. A. A. Fyzee a. N. K. Bhagwat. New Series. Vol. VIII. Bombay, Publ. by the Society, London Agent: Arthur Probsthain, 1932. 8 vo. 108 pp. Preis: Rs. 7-8-0
- *Journal of Indian History. Ed. by S. Kr. Aiyangar a. C. S. Srinivasacharyar. Vol. XI, part 3 (= December). Serial No. 33. Madras, G. S. Press, Lino Printers, Mount Road, 1932. 8 vo. pp. VI, 269—437. Preis: Vollständiger Jahrg. (3 Hefte.) Rs. 10-0-0 für Indien, u. 16/— sh. für d. Ausland.
- *Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. With which are incorporated the Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. 1932, No. 4 a. 1933, No. 1—2. (= October 1932 to April 1933.) With plates a. illustrations. London, Published by the Society, 1932—33. 8 vo. pp. 789—1117 a. 1—536. Preis: sh. 15/— jedes Heft.

- **Journal of the Royal Central Asian Society*. Published by the Royal Central Asian Society. Vol. XX, part II, April 1933. With maps and illustr. London, W. 1, The Royal Central Asian Society, 77, Grosvenor Street, 1933. 8 vo. pp. 173—309.
- *Jubiläumsband hrsg. von der Deutschen Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens anlässlich ihres 60jährigen Bestehens 1873—1933. Teil I. Mit 51 Tafeln. Tokyo, Im Selbstverlag der Gesellschaft, 1933. gr. 8°. XXII, 409 pp. Hlwd.
- *Kiefer, Die. Monatsschrift für eine junge Gesinnung. Hrsg. vom Spreekreis. Heft 1 u. 2. Mit Abbildgn. Berlin-Halensee, Andreas Mai, Westfälische Str. 28, 1933. 8°. 16+16 pp. Preis: Pro Heft RM. —.30
- *Klio. Beiträge z. alt. Geschichte. Hrsg. v. C. F. Lehmann-Haupt u. Fr. Schachermeyr. Bd. XXVI. (= N. F. Bd. VIII.) Heft 1. Leipzig, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1932. 8°. pp. 1—164. Preis: Vollständig (3 Hefte) RM. 27.—
- *Körösi Csoma-Archiv. Zeitschrift für türkische Philologie u. verwandte Gebiete. Zeitschrift d. Körösi-Csoma-Gesellschaft (Budapest). Unter Mitwirkung v. C. Cholnoky, St. Györffy, Z. v. Takacs, P. Teleki, St. Zichy hrsg. v. J. Németh. Bd. II, Heft 6. Mit 1 Taf. Budapest, Körösi Csoma-Társaság; Leipzig, Otto Harrassowitz, 1932. gr. 8°. pp. 395—466. Preis: Vollständ. Band (6 Hefte) RM. 9.—
- *Literaturzeitung, Orientalistische. Monatsschrift f. d. Wissenschaft v. Ganzen Orient u. s. Beziehungen z. d. angrenzenden Kulturkreisen. Unt. Mitwirkung v. H. Eheloff, R. Hartmann, W. Simon u. O. Strauss hrsg. v. W. Wreszinski. Jahrg. 35, Nr. 10—12 u. 36, Nr. 1—6. (= Okt. 1932—Juni 1933.) Lg. 1932—33. 4°. col. 641—804 + 1—400. Preis: Vollständ. Jahrg. (12 Hefte) RM. 48.—
- Lobanov-Rostovsky, Prince A. *Russia and Asia*. New York, Macmillan, 1933. 8 vo. Preis: \$ 2,50
- *Manchuria Monitor. A Magazine Published by the Chinese Eastern Railway Administration in Russian with a Synopsis in English of All of the Items in the Magazine and an English Section. Vol. XI. (= 1933) No. 1. With illustrations. Harbin, Chinese Eastern Railway Administration Office, 1933. Roy. 8 vo. pp. 1—138 + 1—15. Preis: Vollständ. Band (= 24 Hefte). U. S. A. \$ 6.—
- Manchuria Year Book 1932—33*. Published by the East-Asiatic Economic Investigation Bureau. With 25 plates and 13 maps and diagrams. Tokyo 1932. 8 vo. XXIII, 530 pp. Preis: Lwd. Yen 12.—
- *Marakueff, A. V. *Ten Years of Oriental Studies in the Soviet Far East*. Vladivostok 1932. 8 vo. 12 pp. [= Repr. from „The Bulletin of the Far Eastern Branch of the Academy of Sciences of the USSR“, No. 1—2.] In russ. Sprache. Preis: Rb. 1.—
- **Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises*. Premier vol.: 1931—1932. Avec planches.

- Bruxelles et Louvain, Marcel Istas, 1932. gr. in-8. 425 pp. Preis: Belgas 20.—
- *Mitteilungsblatt d. Gesellschaft für Völkerkunde. Hrsg. v. Vorstand. 1933. Nr. 1 (= Januar). Leipzig, Selbstverlag d. Gesellschaft für Völkerkunde, Johannisplatz 8/10, 1933. 8°. 18 pp.
- *Mitteilungen d. Seminars für Orientalische Sprachen an der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin. Hrsg. v. Eug. Mittwoch. Jahrg. XXXV. Erste Abteilung: Ostasiatische Studien. Redigiert v. W. Schüler, Cl. Scharschmidt, F. Lessing u. W. Trittel. Berlin, In Kommission bei Walter de Gruyter & Co., 1932. 8°. 211 pp. Preis: RM. 15.—
- *Moslem World. A Christian quarterly review of current events, literature, and thought among Mohammedans. Ed. by S. M. Zwemer. Vol. XXII, No. 4 (= October). With 1 plate a. illustrations. Harrisburg, Missionary Review Publ. Co., 46 North Cameron St., 1932. 8 vo. pp. 327—428. Preis: Vollständ. Jahrg. (4 Hefte) \$ 2.50
- *Nachrichten, Deutsch-Chinesische. Nummer v. 24. XI. 1932. Dem Andenken Spinozas. Sonderausgabe hrsg. v. Deutsch. Seminar der Peking-er Reichsuniversität. Mit Portraits. Tientsin-Peiping, Peiyang Press, 1932. Fol. 20 p.
- *Orientalia. Commentarii periodici de rebus Orientis Antiqui editi cura Professorum Pontificii Instituti Biblici. Nova series. Vol. II, fasc. 1 et 2. Roma 101, sumptibus Pontificii Instituti Biblici, Piazza Pilotta 35, 1933. 8 vo. pp. 1—192. Preis: Vollständig. Band (3 Fasz.) L. 94.—; Ausland L. 100.—
- *Publications of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Series No. 1: Proclamations, Statements and Communications of the Manchoukuo Government. With 1 map. Hsinking 1932. Roy. 8 vo. 22 pp.
- *— The same. Series No. 2: The Chief Executive's Proclamation. The Organic Law of Manchoukuo and other Laws Governing Various Government Offices. Hsinking 1932. Roy. 8 vo. II, 45 pp.
- *Quarterly, The Indian Historical. Ed. by Narendra Nath Law. Vol. VIII, No. 2—4 a. IX, No. 1. (= June 1932—March 1933.) With plates and illustr. Calcutta, The Calcutta Oriental Press, 9, Panchanan Ghose Lane, 1932—33. 8 vo. pp. 241—827 a. 1—416. Preis: Vollständ. Band (4 Hefte) sh. 14/—
- Reidemeister, L. Der Große Kurfürst u. Friedrich III. als Sammler ostasiatischer Kunst. Mit 9 Taf. [= OZ. N. F. VIII, 4/5, pp. 175—188.]
- *Revue des Arts Asiatiques. Annales du Musée Guimet. Tome VII (1931), Nr. 4 (= Décembre.) Avec 16 planches et fig. dans le texte. Paris, Ve, Les Éditions G. van Oest, 3, rue du Petit-Pont, 1931. in-4. pp. 185—252. Preis: Vollständ. Jahrg. (4 Nos.) Frs. 90.—; Ausland Frs. 120.—
- *Revue critique, d'histoire et de littérature. Recueil mensuel. Directeur: Edmond Faral. Année 1932, No. 5—12 (= Mai—Décembre).

- Paris, Librairie Ernest Leroux, 1932. in-8. pp. 193—570. Jährlich (12 Hefte). Frs. 60.—; Ausland Frs. 80.—
- **Rivista degli Studi Orientali*. Pubblicata a cura dei professori della Scuola orientale nella R. Università di Roma. Vol. XIII, Fasc. 3 e 4 e XIV, Fasc. 1. Roma, Libreria di Scienze e Lettere, Piazza Madama, 19—20, 1933. in-8. pp. 197—458. Preis: Pro Band (4 Hefte) L. 60.—; Ausland L. 75.—
- Schnell, J. Prehistoric finds from the Island World of the Far East. With 17 plates and illustrat. in the Text. [= Mus. of Far East. Antiquit., Bull. No. 4, pp. 15—104.]
- **Tirumalai Sri Venkatesvara. A Monthly Journal Devoted to the Service of Lord Venkatesvara of Tirumalai and to the Publication of Research in Indian Literatures, Art and Science*. Vol. I, No. 1—9 (= August 1932—April 1933. With illustrations. Madras, Published by Sri Narayana Dossji Varu at Tirupati Sri Mahants Press, 21, Anderson Street, 1932—33. 8 vo. pp. 1—734. Preis: Jährlich (12 Hefte) Rs. 4.; Ausland sh. 10/—
- *T'oung Pao. Archives pour servir à l'étude de l'histoire des langues, de la géographie et de l'ethnographie de l'Asie orientale. Réd. par P. Pelliot. Vol. XXVIII, Nr. 3—5. Leide, Librairie et Imprimerie ci-devant E. J. Brill, 1932. in-8. pp. 245—530. Preis: Vollständiger Band (5 Hefte) fl. 16.—
- **Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen* hrsg. v. Carl Meinhof. Bd. XXIII, Heft 1—3. Berlin, Dietrich Reimer. 1932—1933. 8°. pp. 1—240. Preis: Vollständig. Bd. (4 Hefte) RM. 20.—
- **Zeitschrift f. Indologie u. Iranistik*. Hrsg. im Auftrage d. D. M. G. v. Wilh. Geiger. Bd. 9, Heft I. Leipzig, Deutsche Morgenländ. Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brockhaus, 1932. 8°. pp. 1—96. Preis: Bd. IX (2 Hefte) RM. 24.—
- **Zeitschrift, Ostasiatische*. Im Auftrage d. Gesellschaft für Ostasiat. Kunst hrsg. v. O. Kümmel u. W. Cohn. N. Folge. Jahrg. VIII, 4/5 u. IX, 1/2. Mit Taf. u. Abbildgn. Brln. u. Lg., Walter de Gruyter & Co., 1932—33. 4°. pp. 173—238 + 1—70. Preis: Vollständiger Jahrg. (6 Hefte) RM. 36.—
- **Zeitschrift für Semitistik u. verwandte Gebiete*. Hrsg. im Auftrage d. Deutsch. Morgenländisch. Gesellschaft v. E. Littmann. Bd. IX, Heft 1/2. Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, in Kommission bei F. A. Brockhaus, 1933. 8°. pp. 1—164. Preis: Vollständig (3 Hefte) RM. 24.—

CHINA

I. ALLGEMEINES

- Bland, J. O. P. China: the pity of it. London 1932. 8 vo. 358 pp. Cloth.
- Fuchs, W. Was wußten die Chinesen von Deutschland im 17. Jahrhundert. Mit 1 Abbildg. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 256—262.]

- *Skatschkow, P. E. Bibliografija Kitaja. Bibliographie Chinas. Systemat. Verzeichnis von Büchern u. Zeitschriftenartikeln über China in russ. Sprache. 1730—1930. Hrsg. v. Wiss. Forschungsinstitut für China bei der Kommunist. Akademie. Moskau 1932. 8°. XXIV, 844 pp. Russisch. Preis: Lwd. RM. 21.—

II. SPRACHE — LEXIKOGRAHPIE — LITERATURGESCHICHTE

- Chiu Bien-Ming. The Phonetic Structure and Tone Behaviour in Hagu (Commonly Known as the Amoy Dialect) and their Relation to Certain Questions in Chinese Linguistics. [= T'oung-Pao. XXVIII, 3/5, pp. 245—342.]
- Chung, Shu. Hsi Shih, beauty of beauties, a romance of ancient China, about 495—472 B. C. With illustrat. Shanghai 1932. 8 vo. XV, 116 pp. Cloth.
- *Haloun, G. Fragmente des Fu-tsi u. d. Tsiñ-tsi. Frühkonfuzianische Fragmente I. [= Asia Major. VIII, 3, pp. 437—509.]
- Haenisch, E. Beiträge zur Geschichte d. chinesisch. Umgangssprache. [= Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprach. Jahrg. XXXV, Erste Abt.: Ostasiat. Studien pp. 106—135.]
- *Haenisch, E. Lehrgang d. chinesischen Schriftsprache. Bd. III: Chrestomathie. Textband. 130 Übungsstücke. Leipzig, Verlag Asia Major, G. m. b. H., 1933. 8°. IV, 289 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 12.—; Lwd. RM. 15.—
- Jäger, Fr. Der angebliche Steindruck des „K'eng-tsch'i-t'u“ vom Jahre 1210. [= OZ, N. F. IX, 1/2, pp. 1—4.]
- *Karlsgren, B. The Poetical Parts in Lao-Tsi. Göteborg, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1932. 8°. 45 pp. [= Sond.-Druck aus: Göteborgs Högskolas Årsskrift. XXXVIII, 3.]
- Karlsgren, B. Shi King Researches. [= Mus. of Far East. Antiquit., Bull. No. 4, pp. 117—183.]
- Klabund [d. i. Alfred Henschke]. Chinesische Gedichte. Nachdichtungen. Gesamt-Ausg. (Bilder: Georg Mayer-Marton.) Wien, Phaidon-Verlag, [1933]. 8°. 130 Blatt nach Art e. Blockbuchs. Preis: Lwd. RM. 2.85
- K'ü Yüan. Aus den „Neun Liedern“ des K'ü Yüan von F. X. Biallas. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 395—409.]
- Levis, J. H. Fundamentals of melody, rhythm and form as seen through the music poems of Ancient China. With a preface by Fu Liu. Peiping 1933. 8 vo.
- *Marakueff, A. V. Chinese Typewriter. Vladivostok 1932. 8°. 25 pp. [= Memoir of the Far Eastern State University. No. 1.] Preis: Rb. 1.—
- Maspero, H. La composition et la date du Tso tchouan. [= Mélanges chinois et bouddhiques. I, 137—215.]
- Meisternovellen, Chinesische. Aus d. chines. Urtext übertragen v. Franz Kuhn. (16.—20. Taus.) Leipzig, Insel-Verlag, [1933]. kl. 8°. 87 pp. [= Insel-Bücherei. Nr. 387.] Preis: Ppbd. RM. —.80

- Mullie, J. The structural principles of the Chinese language. An introduction to the spoken language (Northern Pekingese dialect). Transl. from the Flemish by A. Omer Versichel. Vol. I. Peiping 1932. 8 vo. XXXIII, 566 pp. [= Anthropos-Bibliothek, V.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 19.20; Lwd. RM. 21.—
- *Ngan-Nan Tche Yuan. Texte chinois éd. et publié sous la direction de L. Aurousseau. Av. une étude sur le Ngan-Nan Tche Yuan et son auteur par E. Gaspardone. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. in-8. [= Collection de textes et documents sur l'Indochine. No. I.]
- Pelliot, P. Brèves remarques sur l'article de M. Chiu Bien-ming. [= T'oung-Pao. XXVIII, 3/5, pp. 341—345.]
- Simon, W. Neue Hilfsmittel zum Studium d. nordchinesisch. Umgangs-sprache. [= OLZ. 35, XI, pp. 706—709.]
- *Sutra, Die, über Empfängnis u. Embryologie. Übersetzt u. eingeleitet v. (F.) Huebotter. Tokyo, Deutsche Gesellschaft für Natur- u. Völkerkunde Ostasiens, 1932. 8°. 26 pp. [= Mitt. d. Dtsch. Ges. f. Nat.- u. Völkerkde. Ostasiens (OAG). Bd. XXVI, Teil C.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 2.—
- *Tang Hsiaen-Dsu. Der Blumengarten. Ein chinesisches Singspiel in deutsch. Sprache v. V. Hundhausen. Mit 4 Wiedergaben chines. Holzschnitte. Peking, Pekinger Verlag, (1933). Lex. 8°. 138 pp. Origlwd.
- Tscharner, Ed. H. v. Chinesische Gedichte in deutscher Sprache, Probleme d. Übersetzungskunst. [= OZ. N. F. VIII, 4/5, pp. 189—209.]
- Waley, A. Notes on the History of Chinese Popular Literature. [= T'oung-Pao. XXVIII, 3/5, pp. 346—354.]
- Wên Hsüan. Aus dem Wên Hsüan. Lu Chi's erweiterte Perlenkette (Yen-lien-chu) in 50 Abschnitten (Wên Hsüan C. 55, 14—27). [= Jubiläumsbd. d. OAG. Tl. I, pp. 1—13.]

III. GESCHICHTE — GEOGRAPHIE — KULTURGESCHICHTE

- Année judiciaire chinoise. Jurisprudence de la Cour Suprême de Nanking. 1^{re} année (1928). Texte chinois et traduction française par Fr. Théry et R. Jobez. Tientsin 1933. in-8.
- Balázs, Stef. Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte der T'ang-Zeit (618—906). Fortsetzung. [= Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen z. Brln. XXXV, I. Abt.: Ostas. Studien, pp. 1—73.]
- Balet, J. C. Die Mandschurei. Geschichte, Politik, Volkswirtschaft. Ihre Zukunft. Wien u. Lg. 1932. gr. 8°. 208 pp. Preis: RM. 4.40
- China's efforts in developing Manchuria. Publ. by the Northeastern Affairs Research Inst. Peiping 1932. 8 vo. 73 pp.
- Chinese Public Opinion, as reflected in leading North China newspapers concerning League Commission of inquiry. Peiping 1932. 8 vo. 45 pp.
- Code de procédure civile (26 décembre 1930 et 3 février 1931) et Loi sur la conciliation en matière civile (20 janvier 1930). Texte chinois et trad. française par Fr. Théry. Tientsin 1932. in-8.

- Constitution provisoire et lois organiques de la République chinoise. Trad. officielle. Réimpression du texte original paru dans la Revue Nationale Chinoise. Shanghai 1932. in-8. 120 pp.
- *Coushnir, J. S. Chinese Coins without Currency. With 4 plates. [= The China Journal. XVII, 6, Dec. 1932, pp. 265—269.]
- Eberhard, W. Zur Landwirtschaft der Han-Zeit. (Im Anschluß an neuere chines. Arbeiten.) [= Mitt. d. Sem. f. Orient. Sprachen. Jahrg. XXXV, Erste Abtlg.: Ostasiat. Studien pp. 74—105.]
- *Eberhard, W. u. R. Henseling. Beiträge zur Astronomie der Han-Zeit. I. Berlin, Verlag d. Akad. d. Wissenschaft, in Kommiss. bei W. de Gruyter u. Co., 1933. gr. 8°. 23 pp. [= Sep.-Abdr. aus: Sitz.-Bericht. d. Preuß. Akad. d. Wiss., Philolog.-histor. Klasse. 1933. V.] Preis: RM. 2.—
- Favre, B. Les soc. secrètes en Chine. Paris, G. P. Maisonneuve, 1933. in-8. Preis: Frs. 20.—
- Fong, H. D. Cotton industry and trade in China. 2 vols. London 1933. 4 to. Cloth.
- Granet, M. Festivals and Songs of Ancient China. Translat. by E. D. Edwards. London, George Routledge and Sons, Ltd., 1932. 8 vo. IX, 281 pp. Preis: Lwd. sh. 18/—
- *Haenisch, E. Die Heiligung d. Vater- u. Fürstennamens in China, ihre ethische Begründung u. ihre Bedeutung in Leben u. Schrifttum. Mit 4 Taf. Leipzig, S. Hirzel, 1932. 8°. 20 pp. [= Berichte üb. d. Verhandlgn. d. SAW. zu Leipzig, Philolog.-histor. Klasse. Bd. 84, Heft 4.] Preis: RM. 1.20
- Hedin, S. Jehol, City of Emperors. Translat. from the Swedish by E. J. Nash. With 65 illustrat. and 1 map. London, Kegan Paul, 1932. 8 vo. XIV, 270 pp. Preis: Lwd. sh. 18/—
- Hübotter, (Fr.) Über chinesische Arzneibehandlung. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 247—255.]
- *Hwang-Tsong. Methode u. Ergebnisse d. neuesten Bevölkerungsstatistik Chinas. Mit 1 Karte. Leipzig, B. G. Teubner, 1933. gr. 8°. II, 77 pp. [= Ergänzungsheft 13 zum Deutschen Statistischen Zentralblatt.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 5.—
- *Jäger, Fr. Die Bedeutung d. ethnischen Bezeichnungen „Yao“ u. „Man“. [= Orientalistische Literaturzeitung. 1933, Nr. 4, col. 223—226.]
- Maspero, H. La vie privée en Chine à l'époque des Han. Av. 4 planches et fig. [= Revue des Arts Asiatiques. VII, 4, pp. 185—201.]
- Matsui, J. La question de la Mandchourie et de son indépendance. Quelques réflexions sur des points fondamentaux. Genève 1932. in-8. 65 pp.
- Mohr, F. W. Der Mandschuri-Bericht der Völkerbund-Kommission. [= OR. XIII, 20, pp. 407—426.]
- Mung, Hu Yang. Étude philosophique et juridique et la conception de „Ming“ et de „Fen“ dans le droit chinois. Paris 1932. in-8. 143 pp. [= Études de Sociologie et d'Ethnologie jurid., VII.]
- Obbergen, R. P. van. Jehol, son palais et ses temples. Av. 11 planches. [= Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. I, 323—342.]

- *Oberhummer, E. Schanghai. — Brandl, L. Die Hochwasserkatastrophe am Yangtse-Kiang. Mit 2 Karten, 9 Abbildgn. u. 2 Skizzen im Text. Klosterneuburg, Verlag Johannes Müller & Co., 1933. 8^o. II, 40 pp. [= Wiener geograph. Studien. Nr. 1.] Preis: RM. 1.—
- Ohara, P. Manchoukuo, the world's newest nation. Facing facts in Manchuria. Moukden 1932. 8 vo. II, 5 + 156 pp. (Repr.)
- *Peake, C. H. Nationalism and Education in Modern China. New York, Columbia University Press, [London, Oxford University Press] 1932. 8 vo. XIV, 240 pp. Preis: Lwd. sh. 19/—
- Pelliot, P. Les plaques de l'Empereur du Ciel. Av. 1 planche. [= Mus. of Far East. Antiquit., Bull. No. 4, pp. 115—116.]
- Pelliot, P. Sur quelques travaux chinois manuscrits concernant l'époque mongole. [= T'oung-Pao. XXVIII, 3/5, pp. 378—382.]
- Pollard, R. T. China's foreign relations 1917—1931. New York, Macmillan, 1933. 8 vo. Preis: \$ 3.50
- Rea, G. Br. Le Mandschoukouo. Revenons aux principes! Conférence. Genève 1932. in-8. 43 pp.
- Sakamoto, M. L'Affaire de Mandschurie. Avec 1 carte. Paris 1931. in-8. 34 pp.
- Spruyt, A. Souvenirs d'un voyage à la Montagne Sacrée de Long-men. Av. 10 planches. [= Mélanges chinois et bouddhiques. I, 241—262.]
- Stübel, H. u. Li Hua-Min. Vorläufiger Bericht üb. eine ethnologische Exkursion nach der Insel Hainan. Mit 24 Abbildgn. u. 1 Kartenskizze. [— Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 135—145.]
- Tawney, R. H. Land and labour in China. New York, Harcourt, 1933. 8 vo. Preis: \$ 2.50
- Truth about the Mukden incident of September 18th. Publ. by the Northeastern Affairs Research Institute. With 1 map. Peiping 1932. 8 vo. 55 pp.
- Tsurumi, Y. Le conflit sino-japonais. Paris 1932. in-8.
- Ungern-Sternberg, L. v. Krieg in China. Der Bürgerkrieg in China u. der chinesisch-japanische Konflikt. Berlin, Junker u. Dünhaupt Verlag, 1933. 8^o. Preis: RM. 4.20
- Vêvre, M. E. de. La reconnaissance de jure de la régence de Mandchourie et le traité des neuf puissances. Paris 1932. in-8. 137 pp.
- Willoughby, M. E. Some Notes on Jehol. With 1 map. [= JRCAS. XX, 2, pp. 248—258.]
- Wong, K. Ch. a. L. T. Wu. History of Chinese medicine. With illustrat. Chicago, Chicago Medical Book Co., 1933. 8 vo. Preis: \$ 7.50

IV. KUNST — ARCHÄOLOGIE

- Andersson, J. G. Hunting Magic in the Animal Style. With 36 plates and illustrat. in the text. [= Mus. of Far East. Antiquit., Bull. No. 4, pp. 221—320.]
- Hobson, R. L. Four Ming bowls. With 2 plates. [= OZ. N. F. VIII, 4/5, pp. 210—211.]

- Hsiang Yüan-Pien. Noted porcelains of successive dynasties, with comments and illustrations. Rev. and annotated by Kuo Pao-Ch'ang and John C. Ferguson. Peiping 1931. Fol. Seidenband in Mappe.
- *Jacob, G. u. H. Jensen. Das chinesische Schattentheater. Mit Abbildgn. Stuttgart, Verlag v. W. Kohlhammer, 1933. gr. 8°. XV, 131 pp. [= Das orientalische Schattentheater. Hrsg. v. G. Jacob u. P. Kahle. Bd. III.] Preis: Origlwd. RM. 12.—
- Kelley, Ch. F. A Problem of Identification. With 4 plates. [= OZ. N. F. IX, 1/2, pp. 17—20.]
- Margouliès, G. Note à propos du catalogue des bronzes de la Collection Eumorfopoulos de W. P. Yetts. [= Revue des Arts Asiatiques. VII, 4, pp. 244—247.]
- Reidemeister, L. Eine Schenkung chinesischer Porzellane aus d. Ende d. 16. Jahrhunderts. Mit 2 Taf. [= OZ. N. F. IX, 1/2, pp. 12—16.]
- Studien zur Kunst der Han-Zeit. Die Ausgrabungen von Lo-lang in Korea. Josef Strzygowski zum 70. Geburtstag gewidmet. Mit Vorwort von Melanie Stiassny. Mit Abbildgn. u. mehr. Taf. Wien, Krystall-Verlag, 1933. 4°. 96 pp. [= Wiener Beiträge z. Kunst- u. Kulturgeschichte Asiens. Bd. VII.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 10.—
- Tsing Un-Kai. K'Ouen K'in, le théâtre chinois ancien. Paris, E. Leroux, 1933. in-8. Preis: Frs. 60.—
- Yetts, Perc. The George Eumorfopoulos Collection. Catalogue of the Chinese and Corean Bronzes, Sculpture, Jades, Jewellery and Miscellaneous Objects. Vol. III: Buddhist Sculpture. With 75 plates, 25 being in colour. London, Ernest Benn, 1932. 4 to. VIII, 93 pp. Preis: Lwd. L. 12.12.—
- Yetts, W. P. a. L. C. Hopkins. A Chinese Bronze Ritual Vessel. With 2 plates. [= JRAS. 1933. I, pp. 107—113.]

V. RELIGIONSWISSENSCHAFT — PHILOSOPHIE

- Belpaire, B. Le taoïsme et Li T'ai Po. [Mélanges chinois et bouddhiques. I, 1—14.]
- *Eberhard, W. Beiträge zur kosmologischen Spekulation der Chinesen der Han-Zeit. Berlin 1933. Fol. 101 pp. (Diss.) [= Sep.-Abdr. aus: Baessler Archiv, Bd. XVI, Heft 1/2.]
- *Erkes, E. Die altchinesischen Jenseitsvorstellungen. [Sond.-Dr. aus: Mitteilung. d. Gesellschaft für Völkerkunde. 1933. Nr. 1, pp. 1—5.]
- Erkes, E. Spuren chinesischer Welterschöpfungsmythen. [= T'oung-Pao. XXVIII, 3/5, pp. 355—368.]
- Erkes, E. Über d. heutige. Taoismus u. s. Literatur. [= Litterae Orientales. Heft 53, pp. 1—5.]
- La Vallée Poussin, L. de. Notes et bibliographie bouddhiques. [= Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. I, 377—424.]
- Moule, A. C. The Nestorians in China. I. The Shih-Tzu Ssu at Fang-Shan. II. The Christian Monument of Hsi-an Fu. [= JRAS. 1933, I, pp. 116—120.]

Pelliot, P. Les Nestoriens en Chine après 845. [= JRAS. 1933, I, pp. 115—116.]

Pelliot, P. Une phrase obscure de l'inscription de Si-ngan-fou. [= T'oung-Pao. XXVIII, 3/5, pp. 369—378.]

*Rahder, J. La satkāyadr̥ṣṭi d'après Vibhāṣā, 8. [= Extr. de „Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. I, pp. 227—239.]

JAPAN

I. ALLGEMEINES

Anesaki, Masaharu. Art, life and nature in Japan. With illustrations. Boston, Marshall Jones Co., 1933. 8 vo. Preis: \$ 3.50

Keeler, H. S. The box from Japan. London, Ward, 1933. 8 vo. Preis: sh. 7/6.

II. SPRACHE — LEXIKOGRAPHIE — LITERATURGESCHICHTE

Anthology of Haiku, ancient and modern. Transl. and annotated by Asatarō Miyamori. With 72 autographs and pictures including 18 coloured pictures. Tokyo 1932. 8 vo. XXIX, III, 841+IV pp.

Aus Saikaku. Fünf Geschichten von liebenden Frauen. III. Bändchen: Geschichte vom Kalendermacher, übersetzt u. mit Anmerkung. versehen v. W. Donat. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 263—280.]

Barth, J. Kagekiyo. Eine Betrachtung z. japan. histor. Schauspiel. Mit 4 Taf. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 281—345.]

Binyon, L. Koya San: four poems from Japan. London 1932. 8 vo. 16 pp. Cloth.

Bonneau, G. L'expression poétique dans le folklore japonais. 3 vols. (I: Poètes et paysans: Les vingt-six syllabes de formation savante. II: La tradition orale de forme fixe: La chanson de vingt-six syllabes. III: Tradition orale et formes libres: La chanson du Kyushu.) Paris 1932—33. in-8.

Bonneau, G. Introduction à l'idéographie japonaise: La forêt des symboles. Paris 1933. in-8.

Laska, J. Sieben Tankas aus d. Sammlung Hyakunin-Isshu für Altstimme, Flöte u. Klavier. [= Jubiläumsbd. d. OAG. Tl. I, pp. 156—176.]

*Manyōshū. Die Langgedichte Yakamochi's aus dem Manyōshū in Text und Übersetzung mit Erläuterungen von Ed. E. Florenz. I. Einleitung und Naga-uta Buch III, VIII, XVII, XVIII. Leipzig, Verlag Asia Major G. m. b. H., 1933. 8°. 163 pp. [= Veröffentlichungen d. Seminars für Sprache und Kultur Japans an der Hamburgisch. Universität. Nr. 4.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 11.—

Okamoto Kidō. Ōsaka-Schloss. Übersetzt, eingeleitet u. mit Epilog versehen von H. Bohner. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 14—49.]

Ramming, M. Literarhistorische Bemerkungen über die Kibyōshi d. Tokugawa-Zeit. Mit 1 Abbildg. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 92—102.]

Shoku-Nihongi. Die kaiserlichen Erlasse d. Shoku-Nihongi in Text u. Übersetzung mit Erläuterung. 1. Einleitung u. Semmyō 1—29. Leipzig, Verlag Asia Major G. m. b. H., 1932. gr. 8°. II, 128 pp. [= Veröffentlichung. d. Seminars für Sprache u. Kultur Japans an d. Hamburg. Universität, Nr. 3.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 10.—

III. GESCHICHTE — GEOGRAPHIE — KULTURGESCHICHTE

Andréadès, A. Les finances de l'empire japonais et leur évolution (1868—1931). Paris 1932. in-16. 204 pp.

Bonneau, M. G. Japon et Mandchourie. Paris 1932. in-8. 46 pp.

Bylin, M. Notes sur quelques objets néolithiques trouvés à Formose. Av. 2 planches. [= Mus. of Far East. Antiquit., Bull. No. 4, pp. 105—114.]

Commission on Christian Education in Japan. — Christian education in Japan; a study. With maps. New York 1932. 8 vo. 258 pp.

Etherton, P. T. and H. H. Tiltman. Japan, mistress of the Pacific? With illustrations. London, Jarrold, 1933. 8 vo. Preis: sh. 16/—

Goldschmidt, R. Einige Ergebnisse von Untersuchungen zum Evolutionsproblem, ausgeführt an japan. Rassen d. Schwammspinners. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 188—199.]

Gowen, H. H. Histoire du Japon des origines à nos jours. Trad. par S. Jan-kélévitch. Av. 1 carte. Paris 1933. in-8.

*Gubler, A. Die Kurilen. Ein geographisch-ethnograph. Beitrag. Mit 7 Taf. Zürich, Aschmann & Scheller, 1932. 8°. 104 pp. [= Sond.-Abdr. aus: Mitteilung. d. Geograph.-Ethnograph. Gesellschaft in Zürich. Bd. XXXII (1931/32). pp. 1—104.]

Gubler, A. Rishiri u. Rebun. Ein Beitrag z. Landeskunde Japans. Mit 8 Abbildgn., 1 Profil u. 2 Kartenskizzen. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 103—115.]

Gundert, W. Unbekanntes Japan. [= Leipzig. Tageszeitung v. 18./19. III. 1933. 2 pp.]

Haushofer, K. Japan u. die Japaner. Eine Landes- u. Volkskunde. 2. Aufl. Mit 28 Kart. u. 29 Abbildgn. a. 15 Taf. Lg. 1932. 8°. Preis: Orig.-Umschl. RM. 8.—; gebd. RM. 9.60

Haushofer, K. Die volkspolitische Dynamik Japans u. ihre Antriebe u. Hemmungen durch die Staatskultur. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 177—187.]

Hedleston-Crane, Fl. Flowers and folk-lore from far Korea. London 1932. 4 to. Cloth.

Hsu, Shuhsi. Japan's rights and position in Manchuria. Peiping 1932. 8 vo.. 41 pp. (Repr.)

Japan and Banditry. An authentic record showing how Japan makes use of the bandit-chieftain Lian Yin-Ching to create disturbances in the North-Eastern provinces. Peiping 1932. 8 vo. 11 pp.

Klautke, P. Beitrag zur Pflanzenwelt der Diamantberge Koreas. Mit 8 Abbildgn. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 57—75.]

- Kraus, J. B. (S. J.) Familiensystem u. Wirtschaft im Alten u. Neuen Japan.
[= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 346—349.]
- *Linke, J. Veränderungen d. wirtschaftsgeograph. Beziehung. in Korea unter dem Einfluß der Erschließung. Stuttgart, C. E. Poeschel Verlag, 1933. gr. 8°. IV, 134 pp. [= Weltwirtschaftl. Abhandlungen. Bd. X.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 7.25
- Ohyama, K. Yayoi-Kultur. Eine prähistor. Kultur d. japan. Inseln. Mit 4 Taf. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 127—134.]
- Shüzô Kure. Einfluß der fremden, insbesondere der deutschen Medizin auf die japanische vom Anfang d. 18. bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 76—91.]
- Trautz, F. M. Eine japanische Natur- u. Lebensschilderung (Bashô, Genjûan no ki) aus d. Zeit Engelbert Kämpfers. Mit 27 Abbildgn. auf XXII Taf. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 207—245.]
- Viollis, A. Le Japon et son empire. Paris, B. Grasset, 1933. in-8. Preis: Frs. 15.—
- Weidinger, K. Die Gründungssage des Sensôji (Asakusa-Kwannon-Tempels) im Lichte d. japan. Frühgeschichte. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 145—155.]
- Wu, H. H. Japan's acts of treaty violation and encroachment upon the sovereign rights of China in the North-Eastern provinces (Manchuria). Peiping 1932. 8 vo. 208 pp.

IV. KUNST — ARCHÄOLOGIE

- Kümmel, O. Der Kokka zum Erscheinen ihres fünfhundertsten Heftes. [= OZ. N. F. VIII, 4/5, pp. 173—174.]
- Schurhammer, G. (S. J.). Die Jesuitenmissionare d. 16. u. 17. Jahrhunderts u. ihr Einfluß auf die japanische Malerei. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 116—126.]

V. RELIGIONSWISSENSCHAFT — PHILOSOPHIE

- Anesaki, M. A concordance to the history of Kirishitan missions (Catholic missions in Japan in the 16th and 17th centuries). With 1 map. Tokyo 1930. 8 vo. 225 pp. [= Proceedings of the Imperial Academy, Suppl. to vol. VI.]
- Bohner, A. Spuren d. Kirishitan in Iyo. Mit 3 Abbildgn. [= Jubiläumsband d. OAG. Tl. I, pp. 50—56.]
- Davis, F. H. The myths and legends of Japan. With illustrat. New York 1932. 8 vo. 432 pp. [= Myths Series.]
- Katô, Genchi. Le Shinto, religion nationale du Japon. Av. 5 planches. Paris, Paul Geuthner, 1931. in-8. IV, 252 pp. [= Annales du Musée Guimet. Bibliothèque de Vulgarisation. Tome 50.]
- *Shôseki Kaneko. Über das Wesen u. den Ursprung des Menschen. Übertragen v. Minoru Kodachi. Mit Portr. u. 6 Taf. Osaka, Verlag von Mishima-Kaibundo, 1932. 8°. 7+133 pp.

- *Sudau, G. Die religiöse Gedankenwelt d. Japaner im Spiegel ihres Sprichworts. Leipzig, Druckerei d. Werkgemeinschaft G. m. b. H., 1932. 8°. 96 pp. (Diss.)

ZENTRALASIEN U. SIBIRIEN

I. ALLGEMEINES

- Petro, W. Mongolia, Kansu, and Sinkiang as seen by a Member of the Haardt-Citroën Expedition. With 1 map. [= JRCAS. XX, 2, pp. 205—219.]
- Saunders, S. A Visit to Central Asia. Notes from a Lecture. [= JRCAS. XX, 2, pp. 230—237.]

II. SPRACHE — LEXIKOGRAPHIE — LITERATURGESCHICHTE,

- *Sanang Secen. Monggo ha sai da sekiyen. Die Mandschufassung von Secen Sagang's mongolischer Geschichte, nach einem im Pekingener Palast gefundenen Holzdruck in Umschreibung, hrsg. v. E. Haenisch. Leipzig, Verlag Asia Major, G. m. b. H., 1933. 8°. IV, 124 pp. Preis: Orig.-Umschl. RM. 12.—

III. GESCHICHTE — GEOGRAPHIE — KULTURGESCHICHTE

- Cable, M. From Edzin Gol's Enchanted Groves Through the Gobi Battlefields. [= JRCAS. XX, 2, pp. 220—229.]
- Cable, M. and Fr. French. Through Jade Gate and Central Asia. New ed. London 1932. 8 vo. 304 pp. Cloth.
- Filchner, W. Kartenwerk d. erdmagnet. Forschungs-Expedition nach Zentral-Asien, 1926—28. Teil I: China u. Tibet. Mit 8 Taf. u. 58 Textillustr. Gotha 1933. 4°. 255 pp. [= Petermanns Mitt., Erg.-Heft 215.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 20.—
- Thomas, F. W. Tibetan Documents concerning Chinese Turkestan. VI: The Tibetan Army. [= JRAS. 1933. II, pp. 379—400.]
- Tucci, G. The Travels of Ippolito Desideri. [= JRAS. 1933, II, pp. 353—358.]
- Verbrugge, R. La vie Chinoise en Mongolie. [= Anthropos. XXVII, 5/6, pp. 855—880 + XXVIII, 1/2, pp. 55—85.]

IV. KUNST — ARCHÄOLOGIE

- Rosenberg, F. Zu Reichelts Ausgabe d. soghdisch. Handschriftenreste d. Britischen Museums. II. [= OLZ. 35, XII, col. 758—763.]

V. RELIGIONSWISSENSCHAFT — PHILOSOPHIE

- Benveniste, E. Notes sur les textes sogdiens bouddhiques du British Museum. [= JRAS. 1933, I, pp. 29—68.]
- Bu-ston. Chos-hbyung: History of Buddhism. Transl. from Tibetan by E. Obermiller. Part II. Heidelberg (Leipzig, O. Harrassowitz), 1932. gr. 8° [= Materialien z. Kunde d. Buddhismus, No. 19.]

- Durme, J. van. Notes sur le Lamaïsme. La question des apports étrangers. [= Mélanges chinois et bouddhiques. I, 263—321.]
 Tāranātha's History of Buddhism. Translat. from the German version of A. Schiefner by U. N. Ghoshal and N. Dutt. X a. XI. [= IHQ. VIII, 2, pp. 247—252.]

INDIEN

I. ALLGEMEINES

- Cadogan, Ed. The Indian we Saw. London, John Murray, 1933. 8 vo. 310 pp. Preis: sh. 7/6
 Chakravarty, Ch. Baṅgīya Sāhitya Pariṣad. [= IHQ. VIII, 2, pp. 359—364.]
 *Gandhi. Der Heilige u. der Staatsmann in eigenen Aussprüchen. Ausgewählt u. eingeleitet v. B. P. L. Bedi u. F. M. Houlston. Mit ein. Geleitwort v. R. Otto. München, Verlag v. E. Reinhardt, 1933. 8°. 80 pp. Preis: Orig.-Kart. RM. 1.80
 India in 1930—31. A statement prepared for presentation to Parliament in accordance with the requirements of the 26th section of the Government of India Act (3 and 6 Geo. V, chap. 61). With 48 illustrations and 1 map. Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1932. 8 vo. XXI, 752 pp. Preis: Rupees 3.—

II. SPRACHE — LEXIKOGRAPHIE — LITERATURGESCHICHTE

- Andersen, D. a. H. Smith. A Critical Pali Dictionary. Continued (from Trenckner's Beginnings.) Vol. I, parts 2, 3, and 4 (= Ajja-Anuṭṭika). Copenhagen, The Royal Danish Academy, 1929—32. Roy. 8 vo. Preis: Jede Lieferung Kr. 5.—
 Bailey, T. G. One Aspect of Stress in Urdū and Hindī. [= JRAS. 1933, I, pp. 124—126.]
 Bloomfield, M. a. Fr. Edgerton. Vedic Variants: a Study of the Variant Readings in the Repeated Mantras of the Veda. Vol. II: Phonetics. Philadelphia, Special Publication of the Linguistic Society of America, University of Pennsylvania, 1932. 8 vo. 570 pp. Preis: \$ 6.25
 Catustava. III. Acintyastava I. Sanskrit Text. Restored from the Tibetan Version by Prabh. Patel. [= IHQ. VIII, 4, pp. 689—705.]
 Chakravarty, A. K. „Samudra“ in the Ṛg-veda. [= IHQ. VIII, 2, pp. 353—357.]
 Chakravarti, Ch. Two new lists of Kalās. [= IHQ. VIII, 3, pp. 542—548.]
 Chakravortty, S. K. Kapardaka Purāṇa. [= IHQ. VIII, 3, pp. 595—599.]
 De, S. K. The Bhakti-Rasa-Śāstra of Bengal Vaiṣṇavism. [IHQ. VIII, 4, pp. 643—688.]
 Dikshitar, V. R. R. The Purāṇas: A Study. [= IHQ. VIII, 4, pp. 747—767.]
 Dutt, N. The Brahmajāla Sutta (in the light of Nāgārjuna's expositions). [= IHQ. VIII, 4, pp. 706—746.]

- Finot, L. Mahāparinibbāna-sutta and Cullavagga. [= IHQ. VIII, 2, pp. 241—246.]
- Ghosh, M. Prākṛt Verses in the Bharata-Nāṭyaśāstra. [= IHQ. VIII, 4, pp. 1—52.]
- Hāli. The Quatrains of Hāli. Original Urdu, with a literal English translation by G. E. Ward, and a rendering into English verse by C. S. Tute. London, Oxford University Press, 1932. 8 vo. VII, 102 pp.
- Hāshimī, Naṣir ud Dīn. Yūrap mē Dakhni Makḥṭūṭāt, Hyderabad, Shams ul-Maṭābi, 1932. 8 vo. XI, 714 pp.
- Katre, S. L. Kṛṣṇa and Jarāsandha. [= IHQ. VIII, 3, pp. 500—508.]
- Kharatara-Gaccha-Paṭṭāvali-Samgraha. Compiled by Śrī Jina-vijaya. Calcutta, Pūraṇacanda Nāhar, 1932. 8 vo. III+IV+56+12 pp.
- Mahābhārata. Ādiparvan. Ed. by Vishnu S. Sukthankar. Fasc. VI. With 5 illustrat. Poona, Bhandakar Oriental Research Institute, 1932. 8 vo. 240 pp.
- Nāgārjuna. Catustava. Sanskrit Text. Restored from the Tibetan Version by Prabhubhai Patel. [= IHQ. VIII, 2, pp. 316—331.]
- Nyāyadarśana (Gautama Sūtra) Bhāṣya. By Vātsyāgana. Sanskrit text transl. and explained in Bengali by P. Tarkavāgiśā. 5 vols. Calcutta, Bhārata-mihira Press, 1324 B. S. 8 vo.
- Pradham, S. A Note on a passage in the Śatapatha Brāhmaṇa. [= IHQ. VIII, 3, pp. 589—590.]
- Rajavade, V. K. Words in the Rgveda (being an attempt to fix the sense of every word that occurs in Rgveda). Vol. I. Poona 1932. 8 vo. 368 pp.
- Ray, R. B. A. N. Interpolations in the Bhāgavata Purāṇa. [= IHQ. VIII, 2, pp. 253—256.]
- Sarma, H. Kuntaka's Conception of Guṇas. [= IHQ. VIII, 2, pp. 257—266.]
- Sarma, K. M. Identity of Vidyāranya and Mādhavācārya. [= IHQ. VIII, 3, p. 611—614.]
- Sharma, V. V. Uvvaṭa on Syllabication of Consonants. [= IHQ. VIII, 3, pp. 606—609.]
- Siddhartha, R. Mahānāma in the Pāli Literature. [= IHQ. VIII, 3, pp. 462—465.]
- Siqueira, T. N. (S. J.) Sin and salvation in the early Rig-Veda. Mödling, Anthropos, 1933. 4°. 10 pp. [= Sep.-Abdr. aus: Anthropos. Bd. XXVIII, 1/2.] Preis: RM. 1.20
- Sphoṭasiddhi of Ācārya Maṇḍanamiśra with the Gopālika of Rṣiputra Parameśvara. Edited by Vedaviśārada S. K. Rāmanātha Śāstrī. Madras, University of Madras, 1931. 8 vo. VI+XXIV+266+37 pp. [= Madras University Sanskrit Series No. 6.] Preis: sh. 6/—
- *Vasubandhu. Trimśikāvijñapti mit Bhāṣya des Ācārya Sthiramati. Übersetzt v. H. Jacobi. Den Druck besorgte W. Ruben. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932. 8°. VI, 64 pp. [= Beiträge z. indisch. Sprachwissenschaft u. Religionsgeschichte. Heft VII.] Preis: RM. 4.50
- Venkatasubbiah, A. Vedic Studies. Vol. I. Mysore, Surabhi and Co., 1932. 8 vo. VIII, 292 pp. Preis: sh. 16/—

III. GESCHICHTE — GEOGRAPHIE — KULTURGESCHICHTE

- Banerjee, A. C. Note on Gopāla. [= IHQ. VIII, 2, pp. 367—370.]
- Bernier, Fr. Minute by M. Bernier upon the Establishment of Trade in the Indies, dated 10th March, 1668. Found a. translat. by Th. Morison. [= JRAS. 1933, I pp. 1—21.]
- Chatterji, N. Mir Qasim at Monghyr. [= IHQ. VIII, 3, pp. 571—582.]
- Curry, J. C. The Indian Police. With a preface by Lord Lloyd. With a map. London, Faber and Faber, 1932. 8 vo. 353 pp. Preis: sh. 12/6
- Dangerfield, G. Bengal mutiny; the story of the Sepoy rebellion. New York, Harcourt, 1933. 8 vo. Preis: \$ 2.—
- Darling. The Punjab Peasant in Prosperity and Debt. With a Foreword by Sir Edward MacLagan. With illustrations and maps. London, Milford, 1932. 8 vo. XVII, 291 pp. Preis: sh. 11/6.
- Debt, H. K. Was Candragupta low-born? [= IHQ. VIII, 3, pp. 466—479.]
- Fick, R. Ursprung u. Entwicklung d. indisch. Kaste. [= OLZ. 36, I, col. 15—20.]
- Ganguli, Dh. Ch. The Eastern Cālukyas. II.—III. [= IHQ. VIII, 3, pp. 442—448 a. 4, pp. 775—780.]
- Kennion, R. L. Diversions of an Indian Political. With front. London, Blackwood, 1932. 8 vo. VIII, 323 pp. Preis: sh. 10/6.
- MacMunn, G. The Martial Races of India. With map and illustrat. London, Samson Low, Marston a. Co., w. y. 8 vo. XII, 368 pp. Preis: sh. 15/—
- Mudaliyar, P. The Indian evolution. London, Cranley & Day, 1933. 8 vo. Preis: sh. 1/6
- Müller, R. F. G. On an Origin of the Caraka and Suśruta Samhitas. [= JRAS. 1933, II, pp. 323—327.]
- Müller, R. F. G. Zum Alter der früh. Fachüberlieferung d. indisch. Medizin, der Samhitā des Caraka, Suśruta u. Vāgbhaṭa. [= JRAS. 1932, IV, pp. 789—814.]
- Norris, D. Kashmir, the Switzerland of India. With illustrations. London, Field Press, 1932. 8 vo. Preis: Lwd. sh. 10/6
- O'Malley, L. S. S. Indian Caste Customs. Cambridge, Cambridge University Press, 1932. 8 vo. IX, 190 pp. Preis: sh. 6/—
- Political India, 1832—1932. A Co-operative Survey of a Century 1832—1932. Ed. by Sir John Cumming. Oxford, Oxford University Press, 1932. 8 vo. VIII, 324 pp. Preis: sh. 3/6
- Proposals for Indian constitutional reform. London, H. M. S. O., 1933. Preis: sh. 2/—
- Ray, R. B. J. Ch. Fire-Arms in Ancient India. II.—III. [= IHQ. VIII, 2, pp. 267—271 a. 3, pp. 583—588.]
- Roy, N. Bh. Raziyya. [= IHQ. VIII, 3, pp. 449—461.]
- Saletore, B. A. The Rise of Vijayanagara. I—II. [= IHQ. VIII, 2, pp. 294—301 a. 4, pp. 678—774.]

- Sastri, K. N. V. S. Administration of Mysore under Sir Mark Cubbon. With Illustrations. London, Allen and Unwin, 1932. 8 vo. 322 pp. Preis: Lwd. sh. 16/—
- Sen, Pr. Ch. Some Janapadas of Ancient Rādhā. [= IHQ. VIII, 3, pp. 521—534.]
- Sharma, D. The Earliest Extant Account of Sher Shah. [= IHQ. VIII, 2, pp. 302—304.]
- Sinha, H. N. The Nature of the Mughal Conquest. [= IHQ. VIII, 2, pp. 279—293.]
- Vogel, J. Ph. François Bernier's „Minute“. [= JRAS. 1933. II, pp. 411.]

IV. KUNST — ARCHÄOLOGIE

- Archaeological Department (Travancore). Administration Report, 1106 M. E. (1931). By R. V. Poduval. With 6 plates. Trivandrum, Government Press, 1932. 8 vo. VI, 24 pp.
- Coomaraswamy, A. K. Hindu Sculptures at Zayton. With 3 plates. [= OZ. N. F. IX, 1/2, pp. 5—11.]
- Dasgupta, Ch. Ch. Ancient Coins found in Pañcāla, Ayodhya, Kauśāmbī and Mathurā. A Study. [= IHQ. VIII, 3, pp. 549—564.]
- Gavimaṭh, The, and Pālkiguṇḍu Inscriptions of Aśoka. Edited by R. L. Turner. Published by His Exalted Highness the Nizam's Government. With 18 plates. Oxford, John Johnston, University Press, 1932. Roy. 8 vo. 24 pp. [= Hyderabad Archaeological Series, No. 10.]
- Goetz, H. Geschichte d. indischen Miniatur-Malerei. VII: Die Rājputischen Malschulen d. Frühzeit u. d. barocken Zeitalters. VIII: Die zweite Höhe d. rājput. Malerei. — IX: Der Süden. — X: Schluß. Mit 4 Taf. [= OZ. N. F. VIII, 4/5, pp. 212—222; IX, 1/2, pp. 21—31.]
- Konow, Sten. Kalawān Copper-plate Inscription of the Year 134. [= JRAS. 1932. IV, pp. 949—965.]
- Mankad, D. R. Hindu Theatre. (An interpretation of Bharata's second Adhyāya.) With illustrat. [= IHQ. VIII, 3, pp. 480—499.]
- Memoirs of the Archaeological Survey of India. No. 43. An Archaeological Tour in Gedrosia. By Aurel Stein, with an Appendix by R. B. S. Sewell and B. S. Guha. With 64 illustrat., 33 plates, 13 plans and 1 map. Calcutta, Government of India Press, 1931. 4 to. 211 pp. Preis: sh. 32/6
- Mitra, S. Notes on Aśoka Rescripts. [= IHQ. VIII, 3, pp. 591—594.]
- Mrithyunjayam, A. K. Nālandā Stone Inscription of Yaśovarmadeva. [= IHQ. VIII, 3, pp. 615—617.]
- Nath, P. The Scripts on the Indus Valley Seals. II. [= IHQ. VIII, 2, Supplement: pp. 1—32.]
- Ojha, R. G. New Plates of King Bhoja in the Indore Museum [Vikrama] Śaṃvat, 1079. With 2 plates. [= IHQ. VIII, 2, pp. 305—315.]
- Report on the Administration of the Archaeological Department and the Sumer Public Library, Jodhpur (Marwar), for the Year Ending 30th Sep-

- tember, 1931. By B. N. Reu. Vol. V, Jodhpur, Marwar State Press, 1932. 8 vo. IV+14 pp.
- Sharma, B. C. S. The Prince of Wales Museum grant of Mahāsāmanta Indrakesī. [= IHQ. VIII, 3, pp. 535—541.]
- Stchoukine, I. Portraits moghols. III: Un darbār de Jahāngir dans le Guz̄l Khānah. IV: Jahāngir, dans sa vieillesse. Av. 2 planch. et fig. [= Revue des Arts Asiatiques. VII, 4, pp. 233—243.]
- Strauß, O. Frühgeschichtliche Induskultur. [= OLZ. 35, X, col. 641—653.]
- Winternitz, M. Das indische Schattentheater. [= OLZ. 36, V, col. 283—287.]

V. RELIGIONSWISSENSCHAFT — PHILOSOPHIE

- Akanuma, C. A Dictionary of Proper Names in Indian Buddhism. With introduction by Yamabe. Nayoga 1931. 8 vo. XVI, 888 pp.
- Bhattacharya, K. Some Problems of Sāṅkhya Philosophy and Sāṅkhya Literature. [= IHQ. VIII, 3, pp. 509—520.]
- Das, S. R. The Jaina School of Astronomy. II: The Theory of the two Suns. [= IHQ. VIII, 3, pp. 565—570.]
- Demiéville, P. L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha. Av. 1 planche. [= Mélanges chinois et bouddhiques. I, 15—64.]
- Documents d'Abhidharma trad. et annotés par L. de La Vallée Poussin. 2. La Doctrine des Refuges. — 3. Le corps de l'Arhat est-il pur? [= Mélanges chinois et bouddhiques. I, 65—125.]
- Dutt, N. The Buddhist Manuscripts at Gilgit. [= IHQ. VIII, 2, pp. 342—350.]
- *The Gāthās of the Daśabhūmika-Sūtra (concluded). Ed. by J. Rahder a. Shinryu Susa. [= Repr. from „The Eastern Buddhist. 1932.]
- Harrison, M. H. Hindu Monism and Pluralism. As found in the Upanishads and in the Philosophies dependent upon them. London, Oxford University Press, 1932. 8 vo. XIV, 324 pp. Preis: sh. 11/6
- Keith, A. B. Some Problems of Indian Philosophy. [= IHQ. VIII, 3, pp. 425—441.]
- La Vallée Poussin, L. de. Le Nirvāṇa d'après Āryadeva. Av. 1 planche. [= Mélanges chinois et bouddhiques. I, 127—135.]
- Law, B. Ch. Geography of Early Buddhism. With a foreword by F. W. Thomas. With 1 map. London, Kegan Paul, Trench, Trübner and Co., 1932. 8 vo. XXI, 88 pp.
- Law, N. N. Some Images and Traces of Mahāyāna Buddhism in Chittagong. With 5 plates. [= IHQ. VIII, 2, pp. 332—341.]
- Léon, M. In the Footsteps of the Buddha. Being a translation of R. Grousset's Sur les traces du Bouddha. London, George Routledge and Sons, Ltd., 1932. 8 vo. XI, 352 pp. Preis: Lwd. sh. 15/—
- Obermiller, E. The Account of the Buddha's Nirvāṇa and the first Councils according to the Vinayakṣudraka. [= IHQ. VIII, 4, pp. 781—784.]
- Przyłuski, J. Les rites d'avalambana. [= Mélanges chinois et bouddhiques. I, 221—225.]

- Rahder, J. La satkāyadr̥ṣṭi d'après Vibhāṣā, 8. [= Mélanges chinois et bouddhiques. I, 227—239.]
- Raychaudhuri, H. C. Some Problems of Pre-Buddhist History and Chronology. [= IHQ. VIII, 3, pp. 600—605.]
- Rhys Davids, C. A. F. An Overlooked Pali Sutta. [= JRAS. 1933. II, pp. 329—334.]
- Sastri, Mah. S. Kupp. A Primer of Indian Logic According to Annambhaṭṭa's Tarkasamgraha. Madras, P. Varadachary, 1932. 8 vo. XIX, IV, 37+364 pp. Preis: sh. 6/—
- *Scharbau, C. A. Die Idee der Schöpfung in der vedisch. Literatur. Eine religionsgeschichtl. Untersuchung üb. den frühindisch. Theismus. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932. 8°. X, 175 pp. [= Veröffentlichungen d. oriental. Seminars d. Universität Tübingen, Heft V.] Preis: Orig.-Umschl. RM. 7.50
- Vader, V. H. The Twin Gods Aśvinau. [= IHQ. VIII, 2, pp. 271—278.]
- Waley, A. Did Buddha die of eating pork? With a note on Buddha's image. [= Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. I, 343—354.]
- Waley, A. New Light on Buddhism in Medieval India. [= Mélanges chinois et bouddhiques. Vol. I, 355—376.]

HINTERINDIEN-INDONESIEN-POLYNESIEN-MELANESIEN

I. ALLGEMEINES

- *Boudet, P. et R. Bourgeois. Bibliographie de l'Indochine française, 1927—1929. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1931. gr. in-8. VII, 240 pp. Preis: Orig.-Umschl. \$ 7.—
- *Cordier, H. Bibliotheca indosinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à la péninsule indochinoise. Index par Mme M.-A. Roland-Cabaton. Paris, Les Éditions G. van Oest, 1932. gr. in-8. 309 pp.

II. SPRACHE — LEXIKOGRAPHIE — LITERATURGESCHICHTE

- Bataillon, P. Langue d'Uvea (Wallis). Grammaire, dictionnaire uvea-français, dictionnaire français-uvea-anglais. Paris 1932. in-8. VIII, 640 pp.
- Brahmāṇḍa-Purāṇa, Het Oud-Javaansche. Prozatekst en Kakawin uitg. en v. aantekeningen voorzien d. J. Gonda. Batavia 1932. 8°. 390 pp. [= Bibliotheca Javan. 5.]
- Cordier, G. Dictionnaire annamite-français à l'usage des élèves des écoles et des annamitisants. Supplément. Hanoi 1932. in-8. 503 pp.
- Mees, C. A. Beknopte Maleische Grammatica. Tweede druk. Santpoort, Uitgeverij C. A. Mees, 1931. 8°. 172 pp.
- Trittel, W. Siamesisch-deutsches Wörterverzeichnis juristischer Fachausdrücke. [= Mitt. d. Seminars f. Orient. Sprachen. Jahrg. XXXV: Erste Abt.: Ostasiat. Studien pp. 136—211.]

- *Vanoverbergh, M. A Dictionary of Lepanto Igorot or Kankanay. As it is spoken at Bauco. Mödling bei Wien, Verlag der Internat. Zeitschrift „Anthropos“, 1933. Roy. 8 vo. II, 508 pp. [= Linguistische Bibliothek. Bd. XII.] Preis: RM. 20.—

III. GESCHICHTE — GEOGRAPHIE — KULTURGESCHICHTE

- Adatrechtbundels. Bezorgd door de Commissie voor het Adatrecht en uitgegeven door het Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië. XXXI: Selebes; XXXII: Zuid-Sumatra. With 1 plate a. 1 map. XXXIII: Gemengd. With 1 map. s'Gravenhage, Mart. Nijhoff, 1929—30. 8°. VII, 444+VII, 468+IX, 482 pp. Preis: je fl. 5.50
- Bouault, J. Géographie de l'Indochine. No. 4: Le Cambodge, le Laos. Hanoi 1932. in-4.
- Cucherausset, H. Trois ports d'Escale: Djibouti, Pouket et Camranh. Av. 4 cartes. Hanoi 1931. in-8. 16 pp. [= Cahiers de la Soc. de Géographie de Hanoi, No. 20.]
- Juynboll, H. H. Molukken. Tl. III: Südost- u. Südwest-Inseln. Mit 10 Taf. Leiden 1932. 4°. XVII, 166 pp. [= Katalog des Ethnogr. Reichsmuseums, Bd. XXIII.]
- Katalog des Reichsmuseums von Ethnographie. Molukken. Von H. H. Juynboll. Bd. XXI: Sula-Inseln, Buru, Ambon u. Ceram (Erster Teil.) Mit 10 Tafeln. Bd. XXII: Ceram (Zweiter Teil), Ternate, Tidore, Batjan, Halmahera, Aru- u. Kei-Inseln (Erster Teil). Mit 11 Tafeln. Bd. XXIII: Südost- u. Südwest-Inseln. Mit 10 Tafeln. Leiden, E. J. Brill, 1930—32. gr. 8°. XIX, 140+XX, 136+XVIII, 166 pp.
- Krämer, A. Truk. Mit 229 Textillustrat., 30 (3 farb.) Taf. u. 10 Karten. Hamburg 1932. 4°. XXV, 452 pp. [= Ergebnisse d. Südsee-Exped. 1908—10, II: Ethnographie: Mikronesien, Bd. V.] Preis: RM. 80.—; Subskript.-Preis: RM. 64.—
- Krom, N. J. Hindoe-Javaansche Geschiedenis. Tweede druk. Mit 2 Kart. s'Gravenhage, Mart. Nijhoff, 1931. 8°. V, 505 pp.
- Lê van Hô. La mère de famille annamite. Paris 1932. in-8.
- Pandecten van het Adatrecht. IX: Schuldenrecht. Amsterdam, Uitgave van het Instituut, 1931. 8°. VII, 774 pp. [= Koninklijk Koloniaal Instituut te Amsterdam, Mededeeling No. IV, Afdeling Volkenkunde No. 2.] Preis: Orig.-Umschl. fl. 12.—

IV. KUNST — ARCHÄOLOGIE

- Claeys, J. Y. L'archéologie du Siam. Av. 62 planches, 1 carte, 1 plan et 64 figures. Paris 1933. gr. in-8.
- Gourdon, H. L'art de l'Annam. Av. illustrat. Paris, E. de Boccard, 1933. in-8. [= Les arts coloniaux p. p. A. Maybon.] Preis: Frs. 40.—
- *Mémoires archéologiques publiés par l'École Française d'Extrême-Orient. Tome II: Le Temple d'Angkor Vat. Troisième partie: la Galerie des bas-reliefs, avec une introduction de G. Coedès. Vol. II—III:

Planches 351—608. Paris, Les Éditions G. van Oest, 1932. in-fol. Preis: Cart. Frs. 750.—

Przyluski, J. Notes sur l'âge du bronze en Indo-Chine, II et III. [= Revue des Arts Asiatiques. VII, 4, pp. 229—232.]

V. RELIGIONSWISSENSCHAFT — PHILOSOPHIE

Meyer, H. Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea. II. Tl.: Wunekau, seine Person u. s. Verehrung. III. Tl.: Wunekau in seinen Beziehungen. [= Anthropos. XXVII, 5/6, pp. 819—854 + XXVIII, 1/2, pp. 27—53.]

EINGEGANGENE KATALOGE

Adrien-Maisonneuve. Paris (VI^e) 5, rue de Tournon. Catalogue No. 23 de livres anc. et modernes, rares ou curieux relatifs à l'Orient. No. 2461—3773. Paris 1933. in-8. 70 pp.

Adrien-Maisonneuve. Paris (VI^e), 5, Rue de Tournon. Catalogue No. 24 de livres anciens et modernes rares ou curieux relatifs à l'Orient et à l'Amérique. Nos. 3774—4893. Paris 1932. in-8. pp. 189—248.

Baer & Co., Joseph. Frankfurt a. M., Hochstr. 6. Lagerkatalog 784: Periodica, Zeitschriften u. Sammelwerke. I. Geisteswissenschaften. Allgemeines, Archaeologie, Bibliographie, Geographie, Geschichte u. Hilfswissenschaften, Kunst- u. Literaturgeschichte, Pädagogik, Philosophie, Sprachwissenschaft. 2048 Nos. Frankfurt 1932. 8^o. 124 pp.

Baer & Co., Jos. Frankfurt a. M., Hochstr. 6. Lagerkatalog 787: Periodica-Zeitschriften-Sammelwerke. II. Jurisprudenz, Nationalökonomie u. Soziologie. Nos. 2049—3698. Frankfurt o. J. 8^o. 91 pp.

Baer & Co., Joseph, Frankfurt a. M., Hochstr. 6. Lagerkatalog 790: Periodica, Zeitschriften u. Sammelwerke. IV: Theologie — Religionswissenschaft. No. 4654—5069. Frankfurt 1933. 8^o. 24 pp.

Baer & Co., Joseph, Frankfurt a. M., Hochstr. 6. Antiquariatskatalog 791: Malerei. 2037 Nos. Frankfurt a. M. 1933. 8^o. 93 pp.

Abteilung 6: Asiatische u. afrikanische Malerei.

Buchhandlung Gustav Fock G. m. b. H., Leipzig C 1, Schloßgasse 7—9. Antiquariatskatalog 667: Zeitschriften, Bücher und Monographien, Handschriften über Asien, teilweise aus den Bibliotheken v. A. v. Siebold, J. Euting, W. Foy, R. Stübe u. a. m. 3369 Nos. Leipzig 1932. 8^o. 136 pp.

Harrassowitz, Otto, Leipzig, Querstr. 14. Bücher-Katalog 441: Uralaltaische Völker u. Sprachen. Tl. II: Türkisch-Tatarisch enthaltend u. a. die Bibliothek von † Prof. Dr. Heinrich. Winkler, Breslau. 2518 Nos. Leipzig 1932. 8^o. 137 pp.

Harrassowitz, Otto, Leipzig, Querstr. 14. Bücher-Katalog 442: Ozeanien, Indonesien, Melanesien, Polynesien, Australien, Philippinen. 493 Nos. Leipzig 1932. 8^o. 29 pp.

Harrassowitz, Otto, Leipzig, Querstr. 14. Bücherkatalog 446: Prähistorie, Ethnographie, Geographie, Reisebeschreibungen. 2373 Nos. Leipzig 1932. 8^o. 134 pp.

- Hiersemann, Karl W., Leipzig C. 1, Königstr. 29. Katalog 626: Indien Geschichte — Geographie — Volkskunde — Sprache — Literatur. 876 Nos. Leipzig 1933. 8°. 72 pp.
- Leroux, Ernest, Librairie. Paris (6^e), 28, rue Bonaparte. Catalogue général (1871—1932) et catalogue des nouvelles publications No. 10 et 11 (= Juillet—Décembre 1932). Paris 1932. in-8. 383+12+16 pp.
- *Litterae Orientales. Orientalistischer Literaturbericht. Heft 52—54: Oktober 1932—April 1933. Leipzig, Otto Harrassowitz 1932—33. 8°. 70+54+64 pp.
- Luzac & Co., London W. C. 1, 46 Great Russell Street. Catalogue 19 (= December). A Short List of Secondhand Books on the History & Geography, etc., of the Orient. London 1932. 8 vo. 32 pp.
- Luzac's Oriental List and Book Review Quarterly. Vol. XLIII, No. 4. Oct.—Dec. 1932. With 1 plate. London, W. C. 1, 46 Great Russell Street, 1932. 8 vo. pp. 137—192.
- Luzac & Co., London W. C. 1, Great Russell Street 46. A Short List No. 20, March 1933, of Secondhand Books on the History and Geography, etc., of the Orient. London 1933. 8 vo. 32 pp.
- Maisonneuve, G. P., Paris (VI^e), 3, rue du Sabot. Catalogue nouv. série no. 2 d'un beau mélange d'ouvrages anciens et mod. sur l'Histoire, la Géographie, les Voyages, l'Archéologie etc. . . de l'Asie, l'Afrique, les Amériques, l'Océanie et l'Europe. 1431 Nos. Paris 1932. in-8. 110 pp.
- Meshdunarodnaja Kniga. Antiquarian Department. Moscow, Kusnetski Most, 18. Bulletin 293: The East (China, Japan, India, Turkey, Persia). 265 Nos. Moscow 1932. 8 vo. 36 pp.
- Meshdunarodnaja Kniga. Antiquarian Department. Moscow, Kusnetski Most, 18. Bulletin 302: Paleography, Memorials of ancient scriptures and description of scripts. 275 Nos. Moscow 1932. 8 vo. 36 pp.
- Nur Bücher in russ. Sprache.
- Stenderhoff, Heinrich, Münster i. W., Salzstr. 9. Antiquariats-Katalog 59: Orientalia — Theologie. 3083 Nos. Münster 1933. 8°. 98 pp.
- Stettin, H., Antiquariat, Stettin, Moltkestr. 19. Liste Nr. 12: Orientalia. 104 Nos. Stettin 1932. 4°. 6 pp.
- Surrey Bookshop (A. V. Turner). Woking (England), Blackbridge Road. Catalogue of Books No. 60 on America, Africa, . . . Australasia, Ceylon, India and the Far East, Travels and Voyages. 1872 Nos. Woking 1931. 8 vo.. 55 pp.

Abgeschlossen am 1. Juli 1933

Berichtigungen und Zusätze zu HAENISCH „Lehrgang
der chinesischen Schriftsprache“ 3 S. sind beim Verlag Asia
Major G. m. b. H. erschienen und auf Verlangen kostenlos
zu beziehen.

ÜBER DAS BRAHMAJĀLASŪTRA*

I. TEIL

DER TIBETISCHE TEXT

Von FRIEDRICH WELLER

(FORTSETZUNG)

Nachdem wir so, wie der Volksmund sagt, den Text auf Flaschen gezogen haben, wird es auf der einen Seite möglich sein, die Form seines Aufbaues darzustellen, auf der anderen ein Urteil über den Zustand dieses Aufbaues zu gewinnen. Dies wird aus der Vergleichung derjenigen Stellen möglich sein, welche an unterschiedlichem Orte die gleiche Rolle spielen wie auch aus den Parallelstellen der Wortgebung.

Wenden wir uns zunächst der Aufgabe zu, den Aufbau unserer tibetischen Fassung des Brahmajālasūtra — und damit auch seiner sanskritischen Vorlage — zu behandeln, so ergibt sich folgendes Bild.

Inhaltsangabe des Textes.

A. Einleitung.

- § 1) Vermeldung der zeitlichen und örtlichen Umstände.
- § 2) Innerer Anlaß für das Sūtra: Zwei Sektierer tadeln und loben Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde.
- § 3) Die Mönche unterhalten sich darüber.
- § 4) Buddha hört das mit seinem göttlichen Ohr.
- § 5) Buddha begibt sich daraufhin zu seinen Mönchen.
- § 6) Buddha fragt die Mönche nach dem Gegenstande ihrer Unterhaltung.
- § 7) Die Mönche berichten ihm diesen. (Buddha nimmt dazu im folgenden Stellung.)

B. I. Hauptteil.

- α) I. Verhalten der Mönche, wenn andere Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde tadeln.
- § 8) Anweisung Buddhas, nicht zu grollen, wenn von Buddha, der Lehre und seiner Gemeinde Böses gesprochen wird.

- § 9) Dem Grollenden entsteht aus seinem Zorn nur eine Hemmung,
- § 10) weil man aus dem Zorne heraus die Rede des Tadlers nicht richtig auffaßt.
- § 11) Darum ergibt sich als positives Gebot, sich dem Tadler gegenüber an die sachliche Feststellung des Tatsächlichen zu halten.

II. Verhalten der Mönche, wenn andere Buddha, seine Lehre und seine Gemeinde loben.

- § 12) Anweisung Buddhas, sich nicht zu freuen, wenn von Buddha, seiner Lehre und seiner Gemeinde lobend gesprochen wird.
- § 13) Dem, der sich darüber freut, entsteht aus seiner Freude nur eine Hemmung,
- § 14) weil er aus der Freude heraus die Rede des Lobenden nicht richtig auffaßt.
- § 15) Darum ergibt sich als positives Gebot, sich dem Lobenden gegenüber an die sachliche Feststellung des Tatsächlichen zu halten.

β) III. (Ausführungen zum Nachweis, daß das Gebot des § 15 zu Recht besteht).

- § 16) (Das Gebot, sich dem Lobenden gegenüber auf die Feststellung der Tatsachen zu beschränken, ist umsomehr berechtigt, als) die Menschen gewöhnlichen Schlages an Gautama nur Nebensächliches loben, nämlich daß er sich an die Gebote eines moralischen Verhaltens einem zweiten gegenüber hält und frei ist von Sinnenlust.

Einzelbehandlung der Sittengebote.

- § 17) Wort und Tat stimmen überein.
- § 18) Er tötet nicht.
- § 19) Er stiehlt nicht usw.
- § 20/21) Er gewinnt seinen Lebensunterhalt nicht durch alberne Wissenschaften und eine sinnlose Lebensführung. § 20 enthält Beispiele solch alberner Wissenschaften aus der Astrologie.

Einzelbehandlung der Freiheit von sinnlichen Lüsten

- § 22) Im Besitze der Sittengebote hält Gautama die Sinne im Zaume. Ständige Besonnenheit bewirkt Gleichmut gegen alle sechs Sinneseindrücke.
- § 23) Im Besitze der Sittengebote und seiner Sinne Herr verhält er sich weise bei leiblicher Betätigung.
- § 24) Im Besitze der Sittengebote und Herr über seine Sinneswerkzeuge, voll Besonnenheit und Weisheit hat er sich aller sinnlichen Leidenschaften entschlagen, auch soweit sie durch dhyāna-Zustände bedingt sind.

2. Hauptteil.

α) DIE PHILOSOPHISCHE BETRACHTUNG GEHT VOM ANFANG DER DINGE AUS.

1. Die Überzeugung, Ich und Welt seien ewig.

Einleitungsformel:

- § 25) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten (nicht die in § 16 ff. erwähnten Dinge, sondern) diejenigen, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

- § 26) Welche Dinge sind das?

Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen schreiben, vom Anfang der Dinge ausgehend, Ich und Welt die Ewigkeit zu. Sie tun dies aus vier Gründen.

- § 27) Wie kommen sie zu dieser Überzeugung aus vier Gründen?

1	2	3	4
	§ 34) Was ist der 2. Grund für diese Überzeugung von der	§ 39) Was ist der 3. Grund	§ 45) Was ist der 4. Grund
§ 28) Eine Konzentration des Geistes wird erreicht.	§ 35) Eine Konzentration des Geistes wird erreicht.	§ 40) Erreichung der Konzentration.	§ 46) Erreichung der Konzentration.
§ 29) In dieser Konzentration entsinnt sich der	§ 36) In dieser Konzentration entsinnt sich der	§ 41) In dieser Konzentration entsinnt sich der	§ 47) In der Konzentration sieht der Denker mit

I	2	3	4
Denker 20 vergehender u. werdender Kalpa.	Denker 40 vergehender u. werdender Kalpa.	Denker 80 vergehender u. werdender Kalpa.	dem göttlichen Auge die Wesensart der Lebenden und ihr kommenden Geschick.
§ 30) Darum denkt er, Ich und Welt sind ewig.	§ 37) Darum denkt er, Ich und Welt sind ewig.	§ 42) = §§ 30, 37.	§ 48) Darum sind Ich und Welt ewig.
§ 31) Entsinnt er sich doch 20 vergehender und werdender Kalpa.			
§ 32) Im Gegensatz zu dem ewigen Ich und der ewigen Welt sind die Weisen, (die solches denken), dem Sam-sāra unterworfen und nicht ewig.		§ 43) Im Gegensatz zu dem ewigen Ich und der ewigen Welt sind die Weisen nicht ewig.	
§ 33) Dies ist Grund Nr. 1	§ 38) Dies ist Grund Nr. 2	§ 44) Dies ist Grund Nr. 3	§ 49) Dies ist Grund Nr. 4

für die Überzeugung, daß Ich und Welt ewig sind, wobei die Überzeugung sich auf den Anfang der Dinge gründet.

Schlußformel:

- § 50) Es gibt nur diese vier Gründe für diese Überzeugung von der Ewigkeit von Ich und Welt.
- § 51) Der Vollendete weiß, daß diese Überzeugung aus diesen vier Gründen gewonnen wird, er weiß noch mehr als dies.
- § 52) Trotzdem befaßt er sich nicht mit diesen Dingen.
- § 53) Er braucht sich auch nicht damit zu befassen, da er selbst-eigen das Nirvāṇa erkannt hat und weiß, daß die Überzeugung von der Ewigkeit von Ich und Welt nicht zum Nirvāṇa, sondern zur Wiedergeburt, zu einem so und so geschickten Leben nach dem Tode führt. Noch mehr weiß der Vollendete.
- § 54) Auch was er noch mehr weiß, läßt er beiseite liegen.
- § 55) Ihm genügt es, das Nirvāṇa erfaßt zu haben, zu wissen, daß dies die vedanā, dies das Leid, dies das Herauskommen aus dem Leide ist.

2. Die Überzeugung von der teilweisen Ewigkeit, teilweisen Nichtewigkeit.

Einleitungsformel:

§ 56) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

§ 57) Welche Dinge sind das?

Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen lehren, vom Anfang der Dinge ausgehend, eine teilweise Ewigkeit, teilweise Nicht-Ewigkeit. Sie tun dies aus vier Gründen.

§ 58) Wie kommen sie zu dieser Überzeugung aus vier Gründen?

I	2	3	4
	§ 68) Was ist der 2. Grund für diese Überzeugung	§ 75) Was ist der 3. Grund teilweiser	§ 81) Was ist der 4. Grund Ewigkeit?
§ 59) Wenn diese Welt vergeht, werden die Wesen größtenteils im Bereich der Ābhāsvara wiedergeboren.			
§ 60) Wenn diese Welt wieder entsteht, erscheint im leeren Luftraum der Brahmanpalast. In ihm wird ein Ābhāsvara durch sein Karma wiedergeboren und lebt darin lange allein.			
§ 61) Da verlangt es nach einem Gefährten, der ihm aus den Ābhāsvara in seinen Palast wiedergeboren			

1	2	3	4
<p>wird auf seinen Wunsch hin. Es ist gleichen Geschickes mit ihm.</p> <p>§ 62) Das erste Wesen denkt, weil das zweite auf seinen Wunsch hin entstanden ist, es habe das zweite erschaffen und sei Vater, Schöpfer, Herr der Wesen und Dinge.</p> <p>§ 63) Die zweiten Wesen denken, sie seien von dem ersten erschaffen worden und nehmen ihn für ihren und der Dinge Vater, Schöpfer und Herren.</p> <p>§ 64) Durch sein Karman stirbt ein Wesen aus diesem Palaste ab und wird menschlichen Geschickes teilhaft. Altersgereift wandert es in die Heimatlosigkeit aus und kommt zu einer Konzentration des Geistes.</p> <p>§ 65) In dieser Konzentration entsinnt es sich seines früheren Körpers.</p> <p>§ 66) Infolgedessen denkt es, Brah-</p>	<p>§ 69) Die Ansicht des Brahman ist so und so.</p> <p>§ 70) Erde, Wasser, Feuer, Luft sind dem Wandel unterworfen, nicht ewig. Denken, Geist, Bewußtsein sind dem Wandel entzogen und ewig.</p> <p>§ 71) Durch sein Karman stirbt ein Wesen aus der Götterwelt ab und wird menschlichen Geschickes teilhaft. Altersgereift wandert es in die Heimatlosigkeit aus und kommt zu einer Konzentration des Geistes.</p> <p>§ 72) In dieser Konzentration entsinnt es sich der Ansicht Brahmans.</p> <p>§ 73) Es muß feststellen, daß Erde,</p>	<p>§ 76) In der Kāma- Welt sind die rTsed mos myos Göt- ter, sie werden aus allzugroßer Freude am Spiel schlaffen Körpers und ge- trübten Gedächtnis- ses und sterben ab.</p> <p>§ 77) Durch sein Karman stirbt ein solches Wesen aus dieser Götterwelt ab und wird menschlichen Geschickes teilhaft. Altersgereift wandert es in die Heimatlosigkeit aus und kommt zu einer Konzentration des Geistes.</p> <p>§ 78) In dieser Konzentration entsinnt es sich seines früheren Körpers.</p> <p>§ 79) Infolgedessen denkt es, daß</p>	<p>§ 82) In der Kāma- Welt sind die Yid k'rug Götter, die aus ihrer Stätte wegsterben, da sie zu starr gaffen und ihr Geist sich da- durch verwirrt und erbost.</p> <p>§ 89) Durch sein Karman stirbt ein solches Wesen aus dieser Götterwelt ab und wird menschlichen Geschickes teilhaft.</p> <p>§ 84) Es entsinnt sich seines früheren Körpers.</p> <p>§ 85) Es denkt, unter den Yid</p>

1	2	3	4
man sei sein und der Dinge Vater, Schöpfer und Herr, als solcher sei er ewig. Es und seinesgleichen seien als von Brahman erschaffen nicht ewig.	Wasser, Feuer, Luft nicht ewig, Denken, Geist, Bewußtsein dagegen ewig sind.	die rTsed mos myos, welche keine übermäßige Freude am Spiel hatten, ewig sind, seinesgleichen aber ob ihrer allzugrossen Lust am Spiel nicht ewig.	okrug seinen die ewig, welche mit ihren Augen nicht starr glotzten, seinesgleichen seien, da sie mit den Augen starrten, nicht ewig.
§ 67) Dies ist Grund Nr. 1	§ 74) Dies ist Grund Nr. 2	§ 80) Dies ist Grund Nr. 3	§ 86) Dies ist Grund Nr. 4

für die Überzeugung einer teilweisen Ewigkeit, teilweisen Nicht-Ewigkeit, wobei die Überzeugung vom Anfang der Dinge ausgeht.

Schlußformel:

- § 87) Es gibt nur diese vier Gründe für die Überzeugung einer teilweisen Ewigkeit, teilweisen Nicht-Ewigkeit.
- § 88) Der Vollendete weiß, daß diese Überzeugung aus diesen vier Gründen gewonnen wird usw.

3. Die Überzeugung, Ich und Welt seien ohne Grund entstanden.

Einleitungsformel:

- § 89) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

- § 90) Welche Dinge sind das?

Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen leben, vom Anfang der Dinge ausgehend, der Überzeugung, Ich und Welt seien ohne Grund entstanden. Sie tun dies aus zwei Gründen.

- § 91) Wie kommen sie aus zwei Gründen zu dieser Überzeugung?

1	2
<p>§ 92) Die Asamjñisattva der Rūpa-Welt bekommen Bewußtsein und sterben dadurch aus ihrer Welt ab.</p> <p>§ 93) Sie werden menschlichen Geschickes teilhaft usw.</p> <p>§ 93) (In der geistigen Konzentration nach der Auswanderung aus dem Hausleben) entsinnt sich ein solches Wesen, wie ihm Bewußtsein entstand.</p> <p>§ 95) Darum (, weil diejenigen Asamjñisattva, denen das Bewußtsein nicht entstand, nicht abschieden,) denkt dies Wesen, Ich und Welt seien ohne Grund entstanden, seien jetzt da, während sie früher nicht da waren.</p> <p>§ 96) Dies ist Grund Nr. 1</p>	<p>§ 97) Was ist der zweite Grund für diese Überzeugung?</p> <p>§ 98) Es ist ein Logiker da, der sonst Durchschnittsmensch ist.</p> <p>§ 99) Der denkt, Ich und Welt seien ohne Grund entstanden, wie er auch ohne Grund denke.</p> <p>§ 100) Dies ist Grund Nr. 2</p>

für die Überzeugung, daß Ich und Welt ohne Grund entstanden seien, wobei sich die Überzeugung vom Anfang der Dinge her ableitet.

Schlußformel:

- § 101) Es gibt nur diese Gründe für die Überzeugung, daß Ich und Welt ohne Grund entstanden sind.
- § 102) Der Vollendete weiß, daß diese Überzeugung aus diesen zwei Gründen auf diese Weise gewonnen wird, er weiß noch mehr als dies.
- § 103) Trotzdem befaßt er sich nicht mit diesen Dingen.
- § 104) Er braucht sich auch nicht damit zu befassen, da er selbsteigen das Nirvāṇa erkannt hat und weiß, daß die Überzeugung, Ich und Welt seien ohne Grund entstanden, nicht zum Nirvāṇa, sondern zur Wiedergeburt, zu einem so und so geschickten Leben nach dem Tode führt. Noch mehr weiß der Vollendete.
- § 105) Auch was er noch mehr weiß, läßt er beiseite liegen.
- § 106) Ihm genügt es, das Nirvāṇa erfaßt zu haben, zu wissen, daß dies die vedanā, dies das Leid, dies das Herauskommen aus dem Leide ist.

4. Die Überzeugung, Ich und Welt seien weder endlich noch endlos.

Einleitungsformel:

§ 107) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

§ 108) Welche Dinge sind das?

Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen leben der Überzeugung von der Endlichkeit und Unendlichkeit und meinen, Ich und Welt seien weder endlich noch endlos. Sie tun dies aus vier Gründen.

§ 109) Wie kommen sie zu dieser Überzeugung aus vier Gründen?

1	2	3	4
§ 110) Ein weiser Śramaṇa und Brahmane kommt zur Konzentration des Geistes.	§ 115) Was ist der zweite Grund? § 116) Ein Śramaṇa und Brahmane kommt zur Konzentration des Geistes.	§ 121) Was ist der dritte Grund? § 122) Ein Śramaṇa und Brahmane (kommt zur Konzentration des Geistes).	§ 126) Was ist der vierte Grund? § 127) Ein weiser Śramaṇa und Brahmane (kommt zur Konzentration des Geistes).
§ 111) In dieser Konzentration hat er das Bewußtsein, daß die Welt endlich ist.	§ 117) In dieser Konzentration hat er das Bewußtsein, daß die Welt endlos ist.	§ 123) In dieser Konzentration hat er das Bewußtsein, daß die Welt nach oben und unten endlich, in die Quere unendlich ist.	§ 128) In dieser Konzentration hat er das Bewußtsein, daß die Welt nicht endlich und das Bewußtsein, daß die Welt nicht endlos ist.
§ 112) Weil dieses Bewußtsein in der Konzentration vorhanden ist, hält er die Vorstellung, daß die Welt endlich sei, für objektive Wahrheit, überträgt diese Vorstellung auf	§ 118) Weil dieses Bewußtsein in der Konzentration vorhanden ist, hält er die Vorstellung, daß die Welt endlos und ohne Maß sei, für objektive Wahrheit, überträgt diese Vor-	§ 124) Weil dieses Bewußtsein in der Konzentration vorhanden ist, hält er die Vorstellung, daß die Welt nach oben und unten endlich, in die Quere unendlich sei, für objektive	§ 129) Weil dieses Bewußtsein in der Konzentration vorhanden ist, hält er die Vorstellung, daß die Welt weder endlich noch endlos ist für objektive Wahrheit, überträgt diese

I	2	3	4
die reale Welt und schließt umgekehrt, daß, weil die Welt endlich ist, er zu einer Konzentration des Geistes kommen muß,	stellung auf die reale Welt und schließt umgekehrt, daß, weil die Welt endlos ist, er zu einer Konzentration des Geistes kommen muß,	Wahrheit, überträgt diese Vorstellung auf die reale Welt und schließt umgekehrt, daß, weil die Welt nach oben und unten endlich, in die Quere endlos ist, er zu einer Konzentration kommen muß,	Vorstellung auf die reale Welt und schließt umgekehrt, daß, weil die Welt weder endlich noch endlos ist, er zu einer Konzentration des Geistes kommen muß,
§ 113) und er in dieser Konzentration das Bewußtsein haben muß, daß die Welt endlich ist.	§ 119) und er in dieser Konzentration das Bewußtsein haben muß, daß die Welt endlos ist.	und er in dieser Konzentration das Bewußtsein haben muß, daß die Welt nach oben und unten endlich, in die Quere endlos ist.	§ 130) und er in dieser Konzentration das Bewußtsein haben muß, daß die Welt weder endlich noch endlos ist.
§ 114) Dies ist der erste Grund der Überzeugung von der Endlichkeit und allseitigen Begrenztheit der Welt.	§ 120) Dies ist der zweite Grund der Überzeugung von der End- und Maßlosigkeit der Welt.	§ 125) Dies ist der dritte Grund der Überzeugung von der (Endlichkeit der Welt nach oben und unten und ihrer Endlosigkeit in die Quere).	§ 131) Dies ist der vierte Grund der Überzeugung, daß die Welt weder endlich noch endlos ist.

Schlußformel:

- § 132) Es gibt nur diese vier Gründe für diese Überzeugung von der Endlichkeit und Endlosigkeit der Welt. Der Vollendete weiß diese Dinge, er weiß noch mehr als das.
- § 133) Der Vollendete weiß, daß diese Ansichten so gewonnen wurden, dazu und dazu führen (und nun geht der Wortlaut weiter wie früher, vgl. §§ 51 ff.).

5. amarāvikkhepikā amarāvikkhepaṃ puṭṭhā vācāvikkhepaṃ āpajjanti.

Einleitungsformel:

- § 134) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

§ 135) Welche Dinge sind das?

Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen sind amarāvikkhepikā und nach amarāvikkhepa gefragt, jonglieren sie mit Worten. Sie tun dies aus vier Gründen.

§ 136) Wie kommen sie dazu aus vier Gründen?

1	2	3	4
§ 137) Ein Śramaṇa und Brahmane kennt das Unheilvolle, das Heilvolle, das Leid, sein Entstehen, seine Unterdrückung, den Heilspfad nicht vollkommen richtig.	§ 141) Was ist der 2. Grund dafür? § 142) Ein Śramaṇa und Brahmane kennt das Unheilvolle (, das Heilvolle, das Leid, sein Entstehen, seine Unterdrückung, den Heilspfad) vollkommen richtig (so!!)	§ 145) Was ist der 3. Grund dafür? § 146) Ein Śramaṇa und Brahmane kennt das Unheilvolle, das Heilvolle, das Leid, sein Entstehen, seine Unterdrückung den Heilspfad, nicht vollkommen richtig.	§ 149) Was ist der 4. Grund dafür? § 150) Ein Śramaṇa und Brahmane ist von Natur stumpf an Geist und dumm.
§ 138) Er denkt selbst daran, daß er diese Dinge nicht vollkommen kennt.	<i>Abkürzungsformel</i>	<i>Abkürzungsformel</i>	§ 151) Der denkt, wenn ihn irgendwer irgendwie nach der jenseitigen Welt fragt, wird er die Antwort so geben, daß er die Worte des Fragenden in eine orakelhafte Gegenfrage kleidet.
§ 139) Fragten ihn nun Śramaṇa und Brahmanen, welche diese Dinge selbst nicht vollkommen kennen, nach diesen Dingen, und setzte er sie ihnen auseinander, so offenbarte es sich, daß er unwahr wäre. Aus Furcht vor	<i>Abkürzungsformel</i> § 143) Es offenbarte sich, daß er unwahr wäre, sich irrt. Aus Furcht vor einer irrigen	<i>Abkürzungsformel</i> § 147) Es offenbarte sich, daß er unwahr wäre, sich irrte, unwissend wäre. Aus Furcht	§ 152) Aus Furcht der Torheit gezogen zu werden, weicht er aus.

1	2	3	4
dieser Unwahrheit weicht er aus.	Ansicht weicht er aus.	vor der Unwissenheit weicht er aus.	
§ 140) Dies ist Grund Nr. 1	§ 144) Dies ist Grund Nr. 2	§ 148) Dies ist Grund Nr. 3	§ 153) Dies ist Grund Nr. 4

daß die amarāvikkhepikā, nach dem amarāvikkhepa gefragt, mit Worten jonglieren.

Schlußformel:

- § 154) Es gibt nur diese vier Gründe dafür, die weiß der Vollendete. Er weiß noch mehr.
- § 155) Der Vollendete weiß, daß diese Ansichten so und so gewonnen werden und dazu und dazu führen (und nun geht der Wortlaut weiter wie früher § 51 ff.).

Schlußformel zu α) der philosophischen Betrachtung vom Anfang der Dinge aus.

- § 156) Es gibt überhaupt nur diese vorausgehenden 18 Ansichten bei philosophischen Betrachtungen vom Anfang der Dinge aus (und nun läuft der Wortlaut weiter wie früher § 51 ff.).
- § 157) Der Vollendete weiß noch mehr als diese 18 Ansichten.

β) DIE PHILOSOPHISCHE BETRACHTUNG VOM ENDE DER DINGE AUS.

1. Die Lehre vom (Nicht-)Bewußtsein.

Einleitungsformel:

- § 158) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

- § 159) Welche Dinge sind das?
Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen vertreten die Lehre vom Bewußtseinhaben (so!) und erklären, daß das Ich kein Bewußtsein hat (so!). Sie tun dies aus 16 Gründen.
- § 160) Welches sind die 16 Gründe?

§ 161) Es sind folgende:

- 1) Das Ich hat das Bewußtsein, körperhaft zu sein.
2. („ „ „ „ „) nicht körperhaft zu sein.
3. („ „ „ „ „) weder körperhaft noch nicht körperhaft zu sein.
4. („ „ „ „ „) sowohl körperhaft als nicht körperhaft zu sein.
5. „ „ „ „ „ endlich zu sein.
6. („ „ „ „ „) endlos zu sein.
7. („ „ „ „ „) sowohl endlich als auch endlos zu sein.
8. („ „) „ „ sowohl endlos als auch nicht endlos zu sein.
9. „ „ „ „ „ daß nur es allein ist.
10. („ „) „ „ ein Besonderes neben anderen Ich zu sein.
11. („ „) „ „ der Kleinheit.
12. („ „) „ „ jenseits alles Maßes zu sein.
13. („ „ „ „ „) ausschließlich glücklich zu sein.
14. („ „ „ „ „) ausschließlich leidbehaftet zu sein.
15. („ „ „ „ „) (sowohl) glücklich (als) auch leidbehaftet zu sein.
16. („ „) „ „ nicht glücklich und leidhaft zu sein.

§ 162) Dies sind die 16 Gründe.

Schlußformel:

§ 163) Es gibt nur diese 16 Gründe für die Lehre vom Bewußtseinhaben, nach der manche erklären, daß das Ich Bewußtsein hat (so!). Diese Dinge weiß der Vollendete, er weiß noch mehr.

- § 164) Der Vollendete weiß, daß diese Ansichten so und so gewonnen werden und sie dazu und dazu führen.
- § 165) Der Vollendete weiß, daß sie zu einer solchen und solchen Wiedergeburt, zu einem solchen und solchen Leben nach dem Tode führen. Er weiß noch mehr als das.
- § 166) Trotzdem befaßt er sich nicht mit diesen Dingen.
- § 167) Er braucht sich auch nicht damit zu befassen, denn er hat das Nirvāṇa erkannt und hält sich im Geiste gegenwärtig, daß die vedanā entstehen, zu nichte werden, daß dies das Leid, dies Überwinden des Leides ist.

2. Die Lehre vom Bewußtseinhaben (so!).

Einleitungsformel:

- § 168) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

- § 169) Welche Dinge sind das?
Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen vertreten die Lehre vom Bewußtseinhaben (so!) und erklären, daß das Ich Bewußtsein hat (so!). Sie tun dies aus acht Gründen.
- § 170) Welches sind die 8 Gründe für die Lehre vom Nicht-Bewußtseinhaben (so!), nach welcher das Ich kein Bewußtsein hat (so!).
- § 171) Es sind die folgenden:
1. Das Ich hat Gestalt und Bewußtsein (so!).
 2. „ „ „ keine Gestalt.
 3. („ „) „ (sowohl) Gestalt (als auch) keine Gestalt.
 4. („ „) „ weder Gestalt noch keine Gestalt und kein (so!) Bewußtsein.
 5. „ „ ist endlich und hat Bewußtsein (so!).
 6. „ „ „ endlos.
 7. („ „) „ sowohl endlich als endlos.
 8. („ „) „ weder endlich noch endlos und hat Bewußtsein (so!).
- § 172) Dies sind die 8 Gründe

Schlußformel:

§ 173) Es gibt nur diese 8 Gründe für die Lehre vom Nicht-Bewußtseinhaben, nach der das Ich kein Bewußtsein hat. Diese Dinge weiß der Vollendete, er weiß noch mehr.

§ 174) Er weiß, daß diese Ansichten so und so erfaßt sind usw

3. Die Lehre vom Weder Bewußten Noch Unbewußten.

Einleitungsformel:

§ 175) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

§ 176) Welche Dinge sind das?

Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen huldigen der Lehre vom Weder-Bewußtsein noch Nicht-Bewußtsein und erklären, das Ich habe weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein. Sie tun dies aus acht Gründen.

§ 177) Welches sind die 8 Gründe?

§ 178) Es sind die folgenden:

1. Das Ich hat eine Gestalt und hat dabei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein).
2. „ „ „ keine Gestalt (und dabei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein,
3. („ „) „ weder eine Gestalt noch keine Gestalt (und dabei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein).
4. („ „) „ weder eine Gestalt noch keine Gestalt und dabei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein.
5. „ „ ist endlich und hat dabei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein.
6. „ „ „ endlos (und hat dabei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein).
7. „ „ „ sowohl endlich als endlos (und hat dabei weder Bewußtsein, noch kein Bewußtsein).
8. „ „ „ weder endlich noch endlos und hat da-

bei weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein.

§ 179) Dies sind die 8 Gründe für die Lehre vom Weder Bewußtsein noch Nicht-Bewußtsein.

Schlußformel:

§ 180) Es gibt nur diese 8 Gründe vom Weder Bewußtsein noch Nicht-Bewußtsein. Diese Dinge weiß der Vollendete, er weiß noch mehr.

§ 181) Der Vollendete weiß, daß diese Ansichten so und so erfaßt werden (und nun geht der Wortlaut weiter wie früher § 51 ff.).

4. Die Lehre, daß mit dem Tode alles zu Ende ist.
Einleitungsformel:

§ 182) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

§ 183) Welche Dinge sind das?

Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen sind, von Betrachtungen über das Ende der Dinge ausgehend, der Überzeugung, daß mit dem Tode alles aus ist, und sie lehren, daß das Ich mit dem Tode aufhört zu sein. Sie tun dies aus 7 Gründen.

§ 184) Welches sind die sieben Gründe?

§ 185) (Es sind die folgenden:)

1. Das Ich hat eine Gestalt aus den vier materiellen Elementen. Solange es lebend besteht, ist es mit Krankheiten und Qualen behaftet. Zu irgend einer Zeit wird es völlig vernichtet.

§ 186) 2. Für die Götter, welche in der Welt der Sinnlichkeit wandeln, gilt dasselbe.

3. Für die Götter, welche in der Welt der Körperlichkeit wandeln, gilt dasselbe.

4. Für die körperlosen Wesen im unendlichen Bereiche des Äthers gilt dasselbe.

5. Für die körperlosen Wesen im unendlichen Bereiche der Wahrnehmung gilt dasselbe.

6. Für die körperlosen Wesen im Bereiche des Überhaupt-Nichts-Seienden gilt dasselbe.

7. Für die körperlosen Wesen im Bereiche des Nicht-Seienden Nicht = Nicht-Seienden gilt dasselbe,

insofern sie alle, so lange sie lebend bestehen, mit Krankheiten und Qualen behaftet sind und zu irgend einer Zeit völlig vernichtet werden.

§ 187) Dies sind die 7 Gründe für die Lehre, daß mit dem Tode alles zu Ende ist und das Ich mit dem Tode aufhört zu sein.

Schlußformel:

§ 188) Es gibt nur diese 7 Gründe für die Lehre, daß mit dem Tode alles zu Ende ist und das Ich mit dem Tode aufhört zu sein. Die Dinge kennt der Vollendete usw.

5. Die Lehre vom Nirvāṇa im Diesseits

Einleitungsformel:

§ 189) Mit Fug und Recht zu loben sind am Vollendeten diejenigen Dinge, welche er, aus eigener Erkenntnis zum Vollendeten geworden, verkündet hat.

Ausführung:

§ 190) Welche Dinge sind dies?

(Ein Teil Śramaṇa und Brahmanen sind, von Betrachtungen über das Ende der Dinge ausgehend, der Überzeugung, daß das Nirvāṇa im Diesseits erreicht werde und in dieser Welt liege. Sie tun dies aus 5 Gründen).
(Welches sind die 5 Gründe?)

§ 191) Es sind die folgenden:

1	2	3	4	5
Das Ich hat das Nirvāṇa erreicht, wenn es sich dem fünffachen Sinnengenuß, sich ganz der Lust hingibt.	Wenn das Ich die 1. dhyāna-Stufe erreicht hat und dabei verharret,	Wenn das Ich die 2. dhyāna-Stufe erreicht hat und dabei verharret,	Wenn das Ich die 3. dhyāna-Stufe erreicht hat und dabei verharret,	Wenn das Ich die 4. dhyāna-Stufe erreicht hat und dabei verharret,
	hat es das Nirvāṇa im Diesseits erreicht.			

1	2	3	4	5
				§ 192) Dies ist der 5. Grund für d. Lehre vom Nirvāṇa im Diesseits.

Schlußformel:

- § 193) Es gibt nur diese 5 Gründe für die Lehre vom Nirvāṇa im Diesseits. Die Dinge kennt der Vollendete, er weiß noch mehr.
- § 194) Der Vollendete weiß, daß diese Ansichten so und so gewonnen werden (und sie dazu und dazu führen. Der Vollendete weiß, daß sie zu einer solchen und solchen Wiedergeburt, zu einem solchen und solchen Leben nach dem Tode führen. Er weiß noch mehr als das. Trotzdem befaßt er sich nicht mit diesen Dingen. Er braucht sich auch nicht damit zu befassen, denn er hat das Nirvāṇa erkannt.)
- § 195) und hält sich im Geiste gegenwärtig (, daß die vedanā entstehen, zu nichte werden, daß dies das Leid, dies das Überwinden des Leides ist).

Schlußformel zu β) der philosophischen Betrachtung vom Ende aus.

- § 196) Es gibt überhaupt nur diese vorausgehenden 44 Ansichten bei philosophischen Betrachtungen, welche vom Ende der Dinge ausgehen. Die kennt der Vollendete, er weiß noch mehr.
- § 197) Der Vollendete weiß, daß diese Ansichten so und so gewonnen werden (und nun geht der Wortlaut weiter wie § 164f. bis:)
- § 198) Er hält sich im Geiste gegenwärtig, (daß die vedanā entstehen, zu nichte werden, dies das Leid, dies das Überwinden des Leides ist)
- § 199—201) Die §§ 196—198 werden wiederholt.

Schlußformel für den 2. Hauptteil:

- § 202) Es gibt nur die 62 aufgeführten Ansichten für die Philosophen, welche vom Anfang und vom Ende der Dinge

aus Betrachtungen anstellen. Diese Dinge weiß der Vollendete. Er weiß noch mehr.

- § 203) Der Vollendete weiß, daß diese Ansichten so und so gewonnen werden und sie dazu und dazu führen.
- § 204) Der Vollendete weiß, daß sie zu einer solchen und solchen Wiedergeburt, zu einem solchen und solchen Leben nach dem Tode führen.
- § 205) Trotzdem befaßt er sich nicht mit diesen Dingen.
- § 206) Er braucht sich auch nicht damit zu befassen, denn er hat das Nirvāṇa erkannt und hält sich im Geiste gegenwärtig, daß die vedanā entstehen, zu nichte werden, weiß, daß dies das Leid, dies die Überwindung des Leides ist.

3. Hauptteil: Schlußbetrachtung.

Darlegung, daß alle Anhänger dieser Ansichten im Kreislaufe der Wiedergeburt befangen bleiben und Begründung für diese Darlegung.

1. Allgemeiner Teil:

- § 207) Wenn diese Philosophen auch ein Stück sich emporgerungen haben, befinden sie sich doch in der Gewalt Māras.
- § 208) Es geht ihnen wie den Fischen. Mögen die auch emporschwimmen, wenn der Teich mit dem Netze abgefischt wird, sie befinden sich doch in der Gewalt der Fischer.

2. Besonderer Teil: Die Begründung

- § 209) Das gilt darum, weil alle die Philosophen, welche aus Betrachtungen über den Anfang der Dinge die Ewigkeit lehren, Ich und Welt als ewig ansprechen, unwissend und verblendet sind und von der taṇhā getrieben werden.
- § 210) Das gilt auch für alle die Philosophen, welche Betrachtungen vom Ende der Dinge aus anstellen, bis zu denen,
- § 211) welche das Nirvāṇa im Diesseits lehren. Sie sind unwissend und verblendet und werden von der taṇhā getrieben.
- § 212) Es ist nämlich nicht anders möglich, als daß die Ansicht von der Ewigkeit, welche Ich und Welt als ewig lehrt

und die bei ihrer Aufstellung vom Anfang der Dinge ausgeht, durch einen Grund bedingt entstanden ist.

- § 213) Das gilt für alle die anderen Ansichten bis zu der, welche das Nirvāṇa im Diesseits von der Betrachtung des Endes der Dinge ausgehend lehrt. Auch sie muß durch einen Grund bedingt entstanden sein.
- § 214) Der Grund aber dafür, daß von Betrachtungen des Anfanges der Dinge aus die Ewigkeit gelehrt, Ich und Welt als ewig angesprochen werden, kann nur im phassa liegen.
- § 215) Das gilt auch für die Betrachtungen, welche vom Ende der Dinge ausgehen bis zu derjenigen,
- § 216) welche das Nirvāṇa im Diesseits lehrt. Auch sie muß im phassa ihren Grund haben.

Schlußformel zum 3. Hauptteile:

- § 217) (Inhalt aus dem tibetischen im ganzen Umfange nicht sicher anzugeben). Er (der Vollendete) hält sich im Geiste die sechs Bereiche der Berührung, ihr Entstehen und zu Nichtwerden, ihren Genuß und ihre Not gegenwärtig, er hält sich noch mehr im Geiste gegenwärtig.
- § 218) Einen pudgala, der mit kleśa behaftet ist und ein Lebewesen, das mit Krankheiten behaftet ist, dem Leid reift, dem im Leben nach dem Tode Alter und Tod zugemessen ist, gibt es für den Vollendeten nicht. Er kennt diese Dinge und wird, ohne dem Gesetze der Wiedergeburt zu unterliegen, (bei seinem Verscheiden) unsichtbar für die Welt wie der Wipfel einer Palme, der am Zwiesel abgeschnitten wird.

C. Schlußformel für das ganze Sūtra:

- § 219) Nach Verkündung dieses Sūtra bebt die Tausenddreitausend-Welt auf dreimal drei verschiedene Arten.
- § 220) Ānanda fragt den Erhabenen nach dem Namen des Sūtra.
- § 221) Die Namen werden aufgeführt.
- § 222) Alle Welt freut sich der Darlegung des Erhabenen und preist ihn.

Kolophon des mittleren Teiles.

§ 223) Es beginnt mit der Lehre der Ewigkeit und endet mit der Aufführung der Namen des Sūtra.

Ende des Brahmajālasūtra.

Hatten wir oben S. 251 f. aus dem Überlieferungsstammbaum des tibetischen Textes erkennen müssen, daß der erreichbare Archetypus des tibetischen Textes Fehler enthält, so dürfen wir aus einer Betrachtung der Inhaltsangabe den Schluß ziehen, daß es recht wahrscheinlich ist, daß der benutzte Sanskrittext ebenfalls schon Verderbnisse enthielt. Da nicht alles tibetische Überlieferungsgut für unsere Untersuchung verwendet wurde — unter den heutigen Umständen dies auf absehbare Zeit auch nicht zu erreichen ist — so ist der erreichbare Schluß nicht zur Sicherheit zu erheben. Daß diese Verderbnisse am Texte aber aller Wahrscheinlichkeit nach schon dem Sanskrittext eignen, erhellt aus folgendem Gute:

Der bearbeitete Text des Brahmajālasūtra ist seinem Inhalte nach verderbt im

1) 2. Hauptteile, α , 5 (§ 142). Es ist sicher die Negation ausgefallen.

2) 2. „ β , 1 (§§ 159/163).

3) 2. „ β , 2 (§§ 169/170/171, Nr. 1, 4; 5, 8; 173). Es kann gar keiner Frage unterliegen, daß der Gebrauch der positiven und negativen Ausdrücke nach dem Schema: Bewußtsein, kein Bewußtsein, weder Bewußtsein noch kein Bewußtsein geregelt werden muß. Insoweit der tibetische Text abweicht, ist er verderbt.

4) 2. „ β , 3 (§ 178 Nr. 3—4). An einer der beiden Stellen muß es heißen: sowohl . . . als auch statt: weder . . . noch.

5) 2. „ β , 5 (§§ 190/191 wurde schon oben S. 275 f. behandelt).

6) 2 „ β , Schlußformel (§§ 196—198) wird fälschlich wiederholt in den §§ 199—201.

Ausschlaggebend für mich, die Störungen schon in der sanskritischen Quelle der tibetischen Übersetzung zu vermuten, ist die fünfte der ausgehobenen Stellen. Bei der Treue und Genauigkeit, mit der die tibetischen Übersetzungen hergestellt sind, kann man sich die Sachlage nur dann erklären, wenn die Störung bereits im indischen Texte enthalten war. Bei den übrigen Stellen muß ich die Frage offen lassen, ob sie nicht nur beweisen, daß der erreichbare tibetische Archetypus verderbt am Texte ist. Dies zum mindesten darf aber auch aus dieser Betrachtung der Inhaltsangabe unseres Sūtra als sicher abgeleitet werden.

Doch scheint es mir, daß die Überlieferung zu einheitlich im tibetischen Texte ist, als daß man nicht als wahrscheinlich unterstellen sollte, daß auch die anderen Verderbnisse ihre Quelle im Sanskrittexte haben.

Diese Dinge zur Sprache zu bringen ist deshalb nicht ganz belanglos, weil man aus ihnen auch für den Sanskrittext eine längere Überlieferungsgeschichte wird voraussetzen müssen, wenn diese Verderbnisse sich schon in der Sanskritvorlage des tibetischen Übersetzers fanden. Keine von ihnen ist derart, daß man sich die Verderbnis aus mündlicher Überlieferung erklären könnte, sie weisen alle auf Nachlässigkeiten von Textschreibern hin.

Die Ordnung der Inhalte, welche mit jeder Inhaltsangabe verbunden ist, muß sich ebenso wie ein Handschriftenstammbaum im Bilde darstellen lassen. Doch bevor wir uns daran machen, uns einen Aufriß vom Bau unseres Sūtra aufzuzeichnen, wird es gut sein, daß ich mich mit meinen Lesern über einige Sonderbarkeiten verständige, die aus der Inhaltsangabe rasch in die Augen fallen. Die eine Merkwürdigkeit im Inhalte unseres Sūtra besteht darin, daß im 1. Hauptteile, Abteilung α, der Tadel gegen Buddha, seine Lehre und die Gemeinde (unter Nr. 1) und das Lob Buddhas, seiner Lehre und Gemeinde (unter Nr. II) als Gegenstand der Belehrung aufgestellt ist, um daraus den Mönchen eine Regel aufzustellen, wie sie sich verhalten sollen, wenn sie in die Lage kommen, Stellung zum Tadel des einen oder zum Lobe eines anderen nehmen zu müssen. Der Gegenstand der Erörterung ist also zweiteilig, ihr Ziel ist die praktische Lebensregel des Bekenntnisses.

Sowohl im Gegenstand als auch im Ziel weichen davon nicht nur die Abteilung β des 1. Hauptteiles, sondern auch der ganze 2. Hauptteil — mit diesem hängt der dritte schon allein nach seinem Stoff engstens zusammen — beträchtlich ab. Ist doch an beiden Stellen (Hauptteil 1 β und Hauptteil 2) nur mehr vom Lobe Buddhas die Rede, seine Lehre und Gemeinde sind aus dem Traktat verschwunden. Weiterhin ist aus dem zweiteiligen Gegenstande der Erörterung ein engerer einteiliger geworden, insofern vom Tadel Buddhas gar nicht mehr geredet wird, vom Tadel seiner Lehre und Gemeinde ganz zu schweigen. Auch das Ziel der Unterweisung hat sich ganz merklich verschoben. Handelt es sich in der Abteilung β des 1. Hauptteiles darum, zu zeigen, daß die Menschen gewöhnlichen Schlages (*prthagjana*) nur Belanglosigkeiten an Buddha loben, also Dinge, welche ihrem Inhalte nach eigentlich gar nicht Gegenstand eines Lobes Buddhas sein können für den, der im wahrsten Sinne Buddhist ist, die der wahre Buddhist also auch an Buddha nicht loben soll, so ist es nach dem Rahmen (Einleitungs- und Schlußformel) Ziel des 2. Hauptteiles, zu zeigen, daß man am Buddha das mit Fug und Recht preisen soll, was er aus seinem umfassenden Wissen verkündet hat: das Nirvāṇa, daß die vedanā entstehen und zu nichte werden, daß dies das Leid, dies die Überwindung des Leides ist. Bezeichnen wir beide Arten des Lobes als das negative (Hauptteil 1 β) und das positive (Hauptteil 2), so hat sich das Ziel der Unterweisung aus einem Bereiche passiverer Lebenshaltung, in der der Mönch sein Verhalten dahin regeln soll, das Tatsächliche festzustellen, wenn ihm Lob oder Tadel Buddhas, seiner Lehre und Gemeinde unterkommt, in die aktivere Lebenshaltung der Propaganda für den Glauben verschoben, denn etwas anderes ist die Anweisung, wie man Buddha positiv loben soll, nicht.

Eine Antwort auf die Frage, ob diese eben zur Sprache gebrachten Dinge Anzeichen einer Kompilation von Texten verschiedenen Alters und verschiedener Herkunft sei, wird sich von einer anderen Seite her anbahnen lassen.

Im Abschnitt β III des 1. Hauptteiles findet sich eine Abkürzungsformel. Man wird kaum den Einwand erheben können, es werde ein Schluß ex silentio gezogen, wenn ich mich dafür erkläre, daß an dieser Textstelle die fehlenden Punkte nach

einer bekannten Formel zu ergänzen sind, es wird dies ja überdem durch den Pāli-Text I, 1, 8—9 erhärtet. Man braucht nur Dharmasaṃgraha (ed. Anect. Oxon.) lvi zu vergleichen. Zu dieser feststehenden Formel aber gehören die astrologischen Einzelheiten der §§ 20—21 keinesfalls. Mittelbar hilft auch hier der Pāli-Text wieder zur Sicherung des Anschlusses, insofern als die Ausführungen, wie die Astrologie von Tröpfen zur verkehrten Gewinnung ihres Lebensunterhaltes nutzbar gemacht wird, an einer ziemlich anderen Stelle (I, 1, 24) steht. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß beide astrologischen Stellen trotz bestehender Verschiedenheiten im einzelnen im Grunde dasselbe sind und gleichgesetzt werden dürfen für die Zwecke der Textkritik. Ebensowenig wie mit den Sittengeboten hat nun die Astrologie mit der Freiheit von sinnlichen Lüsten zu tun. Da nun beide Themen im § 16 zusammen als Gegenstand der folgenden Ausführungen angegeben werden, so kann es keiner Frage unterliegen, daß in den §§ 20—21 ein unorganischer Einschub vorliegt. Unorganisch ist er deshalb, weil er das klar aufgestellte Gefüge des Textbaues zerreißt. Man kann sich die Sachlage nur so erklären, daß die §§ 20/21 in einen älteren Textbestand eingeschoben wurden und zwar von einem jüngeren Bearbeiter des älteren Textes.

Daß wir mit unserer Erklärung der Verhältnisse Recht haben, wird überdem schon durch die Wortgebung im Eingang des § 20 erhärtet. Hier lautet der Anfang nämlich: einzelne Śramaṇa und Brahmanen (tun das folgende), während der umgebende ältere Textbestand bietet: der Gautama (ist im Besitze (dessen und dessen) oder: der Gautama hat sich (dessen und dessen) entschlagen. Auch das einleitende: „wie dies“ weist die Textstelle des § 20f. als eine Einzelausführung aus, die kommentariell noch weiter erklären soll. Siehe oben S. 199.

Daß es sich um einen unorganischen Einschub handelt, erhellt auch aus der Schlußformel des § 21. Denn die Tatsache, sich durch krause Wissenschaften seinen Lebensunterhalt zu verdienen, steht nirgends im buddhistischen Schrifttum in einer festgefügtten Formel von Sittengeboten, oder sinnlichen Lüsten, deren sich der Buddha entschlagen hatte. Und wenn auch der § 21 damit anhebt, daß: „der Gautama sich dessen entschlagen hat“, so kann hier der formelhafte Eingang nur als kümmerliches

Pflaster gewertet werden, das den Bruch verkleistern soll, die Wendung ist aus der älteren Umgebung aufgenommen, den Anschluß zu gewinnen. Die anderen angeführten Beweismittel sind stark genug, besagter Formel: „der Gautama hat sich dessen entschlagen“ ihren wahren Charakter als Flickmittel zuerkennen zu lassen.

Die Stelle der §§ 20, 21 darf als Einschub angesprochen werden.

Damit wäre das tibetische Brahmajālasūtra als Kompilation von Textstücken verschiedener Herkunft erwiesen, die Arbeit verschiedener Hände am Texte auch der Sanskritfassung gesichert.

Durch diese Erkenntnis wird es aber auch nahe gelegt, die Verschiedenheiten in Gegenstand und Ziel der Ausführungen von Hauptteil 1, Abschnitt α einerseits, und Hauptteil 1, Abschnitt β und Hauptteil 2 andererseits aus einer Kompilation von Textstücken verschiedener Herkunft zu erklären, die so zustande kam, daß spätere Hände Textstücke verschiedener Herkunft zusammenklebten, weil in der einen oder anderen Form in ihnen vom Lobe Buddhas die Rede war oder sein konnte.

Versuchen wir, ob wir aus dem Texte Kriterien finden können, welche diese Auffassung bestätigen oder widerlegen.

Ich möchte hier zunächst darauf aufmerksam machen, daß sich in unserem Sūtra ein immerhin ziemlich auffälliger Unterschied findet nach der Seite hin, welcher Ausdruck zur Bezeichnung Buddhas verwendet wird. Es kommen folgende Wörter vor:

1. tathāgata §§ 16, 25, 26, 51, 53, 54, 56, 88, 89, 90, 102, 104, 105, 132, 163, 165, 166, 168, 169, 173, 188, 193, 196, 199, 202, 203, 218.
2. tathāgata, arhat, samyaksambuddha: §§ 2, 7.
3. Gautama: §§ 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24.
4. buddha: §§ 2, 3, 7.
5. bhagavat: §§ 1, 4, 220, 222.
6. btsun pa (zur Anrede-Pāli: bhante): §§ 7 (2mal), 220.
7. die Verbalwurzel abhisambudh steht §§ 25, 26, 56, 89, 90, 168, 169. Die vielen Abkürzungen feststehender Wendungen lassen keinen so sicheren Schluß zu, als wenn die Formeln

ausgeschrieben wären, doch wird man nicht fehlgreifen, wenn man sich dahin ausspricht, daß in unserem Texte die Verwendung des Begriffes abhisambudh, eben weil er in einer Formel vorkommt, in demjenigen Textstücke vorkommt, in welchem tathāgata (Nr. 1) auftritt. Dabei scheidet der § 16 aus. Sehen wir zu, wie die anderen sechs Begriffe auf die Abschnitte unserer Inhaltsangabe verteilt sind, so ergibt sich folgendes Bild.

Tathāgata (Nr. 1) ist bis auf die Stelle in § 16 beschränkt auf den 2. und 3. Hauptteil. Neben dem § 16 fallen aus diesem abgegrenzten Gebiet noch die §§ 2 und 7 heraus. Diese letzteren beiden Stellen nehmen insofern eine etwas andere Stellung ein, als hier tathāgata mit zwei anderen Begriffen aus einer Reihe zusammensteht, welche den Anfang der zehn Bezeichnungen Buddhas darstellt. Im § 16 steht der Ausdruck in der Einleitungsformel zum Abschnitt β des 1. Hauptteiles.

In diesem Abschnitt β aber wird durchgehends der Ausdruck Gautama zur Bezeichnung Buddhas verwendet. Er hebt sich dadurch scharf aus allen anderen Stücken des Textes heraus. Daß Gautama auch im § 21 verwendet wird, ist daraus zu erklären, daß der Einschub der §§ 20, 21 an das Textstück anzuschließen war, in welches der Zusatz eingefügt wurde. Es bleibt aber dabei zunächst die Möglichkeit offen, daß dieser Einschub dadurch erleichtert wurde, daß in beiden Textstücken Gautama vorkam und diese gleiche Bezeichnung die Anziehung verschiedener Textstücke erleichterte. Nach Mahāvagga 1, 6, 11 und 12 soll Buddha nun nicht mit dem Namen Gautama angedredet werden¹. Diese Anweisung kann nach § 12 (*Mā bhikkhave tathāgataṃ nāmena ca āvusovādena ca samudācaratha*) nur für die buddhistischen Mönche bestimmt gedacht sein.

Stellt diese Bestimmung des Vinayaṭīka eine Tatsächlichkeit dar, so wird man sich vielleicht folgendes als Erklärung dafür denken dürfen, daß im § 16 vom Tathāgata, in den übrigen §§ vom Gautama gesprochen wird. Die Einleitungsformel ist vom Standpunkte des Mönches aus gesprochen — nicht von dem Buddhas, denn er spricht hier von sich selber in der dritten Person als dem Vollendeten im Gegensatze zum Beispiel zu den §§ 8 ff., wo er von sich in der ersten

¹ Vgl. hierzu auch R. O. Franke, JPTS. 1908, 18 ff.

Person spricht. Damit haben wir, beiläufig bemerkt, einen stilistischen Unterschied zwischen Abschnitt α des Hauptteiles 1 und dem Abschnitt β des gleichen Hauptteiles aufgedeckt, der tief genug liegt, daß wir verschiedene Verfasser damit als erwiesen betrachten können. Ist so die Einleitungsformel zum § 16 vom Standpunkte des buddhistischen Mönches aus geschrieben, so die folgenden §§ des Abschnittes α vom Standpunkte des Laien, des Menschen gewöhnlichen Schlages, der vom Buddha als Gautama reden darf. Ob wir einen solchen hohen Grad kunstvoller Durchbildung in der literarischen Gestaltung eines dieser Sūtra des Dīghanikāya suchen und erwarten dürfen? Die Indologie vermag leider keine Antwort zu geben. Ich für mein Teil habe sehr starke Bedenken, eine solche Fähigkeit einzuräumen, den Ausdruck nach dem Standpunkte der Betrachtung zu wandeln, aber einen schlüssigen Beweis kann ich auch durch den Verweis auf den § 25 und die zugehörigen Parallelstellen mit dem Wechsel zwischen der dritten und ersten Person zur Selbstbezeichnung Buddhas nicht erbringen. Der Beweis ist nämlich deshalb nicht schlüssig, weil die Identität des Verfassers nicht gewährleistet ist. Aber immerhin, für eine solche Fähigkeit, die Wortgebung aus dem Einleben in eine Situation heraus zu gestalten, spricht besagter Wechsel ebenso wenig wie die Tatsache, daß in den entsprechenden Pāli-Fassungen (Z. B. I, 1, 28) Buddha von sich selber in der dritten Person spricht, im Gegensatz zu den Abschnitten I, 1, 5 ff., wo er in der ersten Person (*mamaṃ*) von sich spricht. Ich bin deshalb eher geneigt, die Einleitungsformel des § 16 im tibetischen und zugrunde liegenden Sanskrittexte als einen späteren Zusatz zu den übrigen §§ des Abschnittes β des 1. Hauptteiles aufzufassen, der dann älter sein muß, als der Einschub der §§ 20/21. Das größere Alter wird dadurch gewährleistet, daß im Thema des § 16 die krausen Wissenschaften nicht erwähnt werden, die im § 20 bebeispielt werden.

Im ganzen betrachtet erhalten wir aus der Verwendung verschiedener Bezeichnungen Buddhas, die auffällig mit der Aufteilung vom Stoffe her auseinander gehalten ist, eine Bestätigung über die Textschichtung in unserem Sūtra, soweit der Abschnitt β des ersten Hauptteiles und der 2. und 3. Hauptteil in Frage kommen.

Auch die übrigen Bezeichnungen Buddhas bestätigen dies. Bleiben doch die Ausdrücke *buddha*, *bhagavat* und die Anredeform Pāli: *bhante* (*btsun pa*) auf die Einleitung und den Schluß zum ganzen Sūtra beschränkt.

Da es unmöglich Zufall sein kann, daß mit der stofflichen Schichtung die Verschiedenheit in der Verwendung dieser Bezeichnungen Buddhas Hand in Hand geht, so müssen wir diese Verschiedenheit als Kriterium für die Kompilation von Textstücken verschiedener Herkunft werten.

Ich habe mich soeben dafür ausgesprochen, daß die Einleitungsformel des § 16 eher als anderes ein späterer Zusatz sei. Mich bestimmt zu diesem Urteil noch ein anderer Umstand.

Liest man im 2. Hauptteile Einleitung und Schluß zu den jeweiligen Absätzen, in denen eine bestimmte philosophische Lehre dargelegt wird — ich greife als Beispiel die §§ 25/26 und 51—55 heraus —, so fällt einem auf, daß auf die Frage des § 25/26, welche Dinge mit Fug und Recht als von Buddha in der Erleuchtung erkannt zu loben seien, die Antwort schuldig geblieben wird. Im Pāli-Texte ist die Sachlage klarer. Nehmen wir beispielshalber die §§ I, 1, 28 und I, 1, 36/37, so ist hier der Kreis von Frage und Antwort geschlossen. Es kann hier zunächst außer Betracht bleiben, daß im Sanskrittexte des Brahmajāla-sūtra etwas am Texte nicht stimmen kann, die Frage läßt sich überdem nur im Verbande mit der chinesischen Übersetzung behandeln. Hier liegt mir nur ob, darauf hinzuweisen, daß die Einleitungs- und Schlußformel eigentlich gar nichts mit der jeweils zwischen ihnen stehenden philosophischen Darstellung zu tun haben. Vollkommen unvermittelt geht der Text von der durch § 26 des tibetischen Textes bebeispielten Frage zur Darstellung einer philosophischen Ansicht über — im Pāli-Texte ist es genau so, wie beispielshalber aus I, 1, 28/29 zu ersehen ist — und auch die Schlußformel bietet keine logisch geschlossene Verbindung mit der jeweilig dargelegten philosophischen Ansicht. Es fehlt nämlich einfach der Gedanke, daß man, wenn Buddha diese philosophischen Ansichten auch nach ihrem Inhalte und der Art ihres Zustandekommens richtig kennt, ihn um ihretwillen doch nicht loben soll, weil er sie nicht verkündet hat in seiner Lehre. Ist doch statt dieses notwendigen Zwischengedankens eben nur angegeben, daß er sich nicht

damit befaßt (parāmasati). Bedenken wir noch, daß die Inhalte der philosophischen Ansichten mit Grundanschauungen der älteren Buddhisten schlechterdings unvereinbar sind — ich erinnere nur an die Lehre von der Ewigkeit — so werden wir nicht fehlgehen, wenn wir den glatten Bruch nach der Einleitungsformel und die Lücke in der Verbindung mit der Schlußformel als Beweismittel dafür auswerten, daß auch hier Textstücke verschiedener Herkunft notdürftig und unzulänglich zusammengeklebt wurden, daß, mit anderen Worten, die Darstellung der unterschiedlichen philosophischen Ansichten unabhängig von Schluß- und Einleitungsformel bestanden hat.

Damit hätten wir mittelbar auch eine Sicherung der auf S. 407 vorgetragenen Überzeugung gewonnen, daß der Einleitungsabsatz zum Abschnitt β des 1. Hauptteiles sein Dasein einer Kompilation verdankt. Die geschichtliche Sachlage wäre in beiden Fällen dieselbe. Ich verweise im übrigen auf meine Bemerkungen in der Asia Major, Bd. V, S. 144, Nr. 2.

Ein indirekter Beweis dafür, daß die Auffassung zurecht besteht, welche den einzelnen philosophischen Ansichten ein Eigendasein neben der Einleitungs- und Schlußformel zuerkennt, läßt sich vielleicht dem 3. Hauptteile unseres Sūtra entnehmen.

Wir hatten oben gesehen, daß unser Brahmajālasūtra vom Bekenntnis im Abschnitt α des ersten Hauptteiles über die negative Lobeserhebung Buddhas zur Propaganda Buddhas im 2. Hauptteile vorschreitet. Der 3. Hauptteil nun erbringt vom Standpunkt des Bauddha aus den Nachweis, daß die im 2. Hauptteile vorgetragenen philosophischen Ansichten nicht aus dem Kreislaufe der Wiedergeburt herausführen, nicht zum Nirvāṇa, zur Erlösung, nur der Buddha ist nach seinem Abscheiden dem Gesetze des Wiederwerdens entrückt. Fassen wir diesen Inhalt positiv, so geht der Text von der Propaganda zur Apologie weiter.

Es ist dabei immerhin etwas auffällig, daß vom formal logischen Standpunkte aus betrachtet, die Verbindung mit dem Thema des 2. Hauptteiles nicht geschlossen ist. Man erwartete doch gewiß, noch den Gedanken ausgesprochen zu sehen, daß das Lob Buddhas, wie es das Thema des Hauptteiles verlangt wirklich das einzig richtige ist, weil nur die letzten Erkenntnisse des Buddha zur Freiheit von Wiedergeburt führen können. Man kann diese Lücken im gedanklichen Verbande doch kaum mit

der Aufstellung der Nyāyabinduṭīkā erklären: arthaścedavagataḥ kiṃ śabdaprayogeṇa (III, 34). Dazu sind Texte wie das Brahmajālasūtra doch wohl in ihrer ganzen Anlage zu wortselig. Ich muß aber die Frage offen lassen, ob diese gedankliche Lücke zum Beweise verwendet werden darf, daß der Rahmen im 2. Hauptteile ein späterer Zusatz sei. Mir erscheint das Kriterium nicht sicher genug. Es muß sein Bewenden dabei haben festzustellen, daß der 3. Hauptteil sich stofflich an die vom Rahmen des 2. Hauptteiles umspannten philosophischen Ansichten anschließt, nicht unmittelbar an den Rahmen mit dem Thema.

Leider kann ich auch mit dem Uddāna nichts rechtes anfangen, und doch ist dies nach zwei Seiten hin recht auffällig, einmal nämlich wegen seiner Überschrift: mittlere Inhaltsangabe oder Inhaltsangabe der Mitte, zum anderen deshalb, weil es nicht nur den Inhalt der Mitte angibt, sondern bis zum Schlusse des Sūtra reicht, wobei die Teile A und B 1. Hauptteil unserer Inhaltsangabe im Uddāna fehlen. Immerhin steht zunächst das eine ganz fest, daß auch nach Ausweis dieses Uddāna mit B 2. Hauptteil ein neuer Absatz anhebt, der den mittleren Bestandteil eines dreigliedrigen Ganzen gebildet haben muß. Sonst wäre die Überschrift undenkbar, die Mitte setzt ein Erstes und Drittes voraus. Die beiden Vierzeiler der zwei Uddānaverse geben den Inhalt des Sūtra so wieder, daß der erste Vierzeiler den des 2. Hauptteiles, der zweite den des 3. Hauptteiles und des Schlußkapitels C zum ganzen Sūtra angibt.

Es stehen verschiedene Möglichkeiten offen, die Verhältnisse zu erklären, ohne daß ich in der Lage wäre, die richtige herauszustellen. Es kann sein, daß der zweite Vierzeiler erst später zugesetzt wurde, wobei vergessen worden wäre, eine Überschrift einzuführen, welche derjenigen: Inhaltsangabe der Mitte entsprechen müßte. Weniger wahrscheinlich, weil recht verwickelt, erscheint mir folgende Möglichkeit. Das Uddāna könnte ursprünglich folgenden Bestand aufgewiesen haben: Überschrift zum ersten Teile, darauf Vierzeiler zur Inhaltsangabe, Überschrift zum mittleren Teile, darauf der erhaltene Vierzeiler zur Inhaltsangabe, Überschrift zum dritten Teile, darauf Vierzeiler zur Inhaltsangabe. Man müßte dann annehmen, daß das ganze erste Drittel des Uddāna und die Überschrift zum letzten Drittel verloren gegangen seien. Mir scheint

diese zweite Möglichkeit der Erklärung sehr viele Schwierigkeiten in sich zu beschließen. Ist aber der erste Erklärungsversuch wahrscheinlicher, dann hat das Uddāna mit der Überschrift: mittlere Inhaltsangabe wohl kaum seine ursprüngliche Stelle im Textzusammenhang bewahrt, sondern ist von ihm durch den 3. Hauptteil unseres Sūtra und das Schlußkapitel C abgetrennt worden. Bei der Unsicherheit, die hier nach jeder Seite hin besteht, muß auch die Frage offen bleiben, ob vielleicht der ganze 2. Hauptteil unseres Sūtra mit dem erhaltenen Uddāna „für die Mitte“ einem anderen Werke als ganzes entstammt und in das Brahmajālasūtra eingearbeitet wurde, wobei durch Einarbeitung des 3. Hauptteiles und des Schlußkapitels C zum Sūtra das Uddāna für die Mitte an den Schluß des ganzen Werkes abgedrängt wurde. Man hätte dann nach der Zufügung des 3. Hauptteiles und des Schlußkapitels C das Uddāna für diese Teile erweitert, aber in echter Kompilatorenart vergessen, ein Uddāna zum Eingangskapitel A und zu dem ersten Hauptteile zu schreiben, weil vor dem fertig überkommenen und nun am Anfang des Uddāna zum ganzen Werke stehenden Vierzeiler stand: Inhaltsangabe der Mitte.

Ich kann leider alle diese Fragen nur aufwerfen, sie aber zunächst nicht beantworten. Nur das irgend etwas nicht stimmt, das steht fest, und daß diese Unstimmigkeit recht sehr danach aussieht, als wäre sie die Folge einer ziemlich engstirnigen Textkompilation, den Eindruck werde ich für meine Person nicht los. Ich glaube aber, daß auch der andere mir zugeben wird, daß die §§ 20/21, von allem anderen Besprochenen ganz abgesehen, ein sekundärer Einschub in ein früher vorhandenes Werk sind, der, weil er den ganzen Aufbau zerstört, nur durch eine Kompilation eingedrungen sein kann.

So glaube ich allein schon aus diesem einen Momente — es sind ihrer im Verlaufe aber mehrere zur Sprache gebracht worden — dafür halten zu dürfen, daß der Sanskrittext des Brahmajālasūtra eine Kompilation ist, die Textstücke verschiedener Herkunft zu einem Werke zusammengefügt hat. Das sanskritische Brahmajālasūtra kann unmöglich das Werk eines einzigen zweckhaft schaffenden Verfassers sein kann. In Fällen, wie die Wortgebung der § 25 und 26 z. B. sie darstellt, ist es nicht als einfache stilistische Schlamperei zu erklären, wenn

Buddha von sich selber als Verkünder des Sūtra teils in der 1., teils mit einem Appellativum in der 3. Person spricht. Denn schon die ausgeglichenere Wortgebung des entsprechenden Pāli-Textes weist es aus, daß ein Überarbeiter am Werke war. Steht hier doch für das Pronomen der 1. Person durchgehends das Appellativum. Zudem ist es überhaupt recht eigentümlich und kaum vorstellbar, daß der Verkünder eines Lehrtextes in der mündlichen unmittelbaren Belehrung an seine Hörer sich selbst mit einem Appellativum bezeichnet und von sich selbst dabei in der dritten Person spricht. Man braucht nur auf die §§ 8—15 zu verweisen, wo Buddha von sich in der ersten Person spricht. Die dritte Person hat ihren Platz nur im Bericht, und so können wir auch an dieser Unstimmigkeit erkennen, daß die zum Brahmajālasūtra der Sanskritfassung vereinten Texte nicht nur nicht aus einem Guß sind, sondern die Spuren verschiedener Hände an sich tragen, daß Texte verschiedener Herkunft in einer Kompilation vereinigt sind.

Suchen wir nach diesen Darlegungen uns den Aufbau des sanskritischen Brahmajālasūtra in einem Aufriß zu veranschaulichen, so ergibt sich folgendes Bild (S. 413).

Wenden wir uns, nachdem wir den Aufbau des Werkes von der Gliederung seines Inhaltes her betrachtet haben, dem zu, uns die Wortgebung anzusehen, in welche die Inhalte gekleidet sind, so fällt nachhaltig auf, daß, aufs Ganze angesehen, der Text sich eigentlich nur in festgefügtten Wendungen formelhaften Charakters bewegt. Da systematische Untersuchungen nach der Seite hin noch nicht vorliegen, wie sich die Wortgebung als Gefäß für Inhalte religiöser Erkenntnisse in Indien darstellt oder gar entwickelt hat — v. Schröders Ausführungen geben auch nur Eindrücke wieder und Bloomfields Untersuchungen erstrecken sich nur auf metrische Texte — so ist fürs erste über zwei Ziele nicht hinaus zu kommen. Das eine besteht darin, die Formeln zu sammeln, das zweite darin, diese Sammlungen aus den Einzeltexten nach ihrem tatsächlichen Zustande zu beschreiben. Auch im letzten Falle erscheint es angezeigt, sich die Grenzen nicht zu weit abzustecken, sondern sich auf den Einzelfall eines Textes zu beschränken. Die Ergebnisse solcher Arbeitsweise müssen zunächst engen Ausmaßes sein. Es scheint mir aber, daß eine Vergleichung derselben Formeln

A.

Zwei Sektierer

tadeln und loben Buddha, seine Lehre und Gemeinde.

B, 1. Hauptteil, α : Anweisung Buddhas

wie seine Mönche sich verhalten sollen

1. bei Tadel, 2. bei Lob Buddhas, seiner Lehre und Gemeinde.

B, 1. Hauptteil, β : Ausführungen über das negative

Lob Buddhas wegen 1. der Sittengebote

2. der Freiheit von Sinneslusten

Einschub

§ 20/21;

krause Wissenschaften.

B, 2. Hauptteil:

Ausführungen über das positive

Lob Buddhas

Einleitung.

Philosophische Ansichten von Nicht-Buddha. Schlußformel.

B, 3. Hauptteil:

Begründung der Unzulänglichkeit

dieser philosophischen Ansichten und Glorifizierung Buddhas als Erreichers des Nirvāṇa.

C, Schlußkapitel zum Sūtra.

Inhaltsangabe zum mittleren Teile: umfaßt B, 2. Hauptteil u. C.

erst dann möglich wird, wenigstens sofern sie weiter reichende Ergebnisse zeitigen soll, wenn vorher die nüchterne Beschreibung in jedem Einzelfalle durchgeführt ist, d. h. daß die Wortgebung formelhafter Art auch in dem gleichen Werke, so weit sie in verschiedener Fassung vorliegt, zunächst einmal für sich behandelt wird. Wo, wie im buddhistischen Schrifttum, solche formelhafte Wendungen in recht verschiedenen Sprachen erhalten sind, scheint mir diese vorsichtiger Art, die Untersuchung vorzutragen, auch schon deshalb angezeigt sein zu, weil wir über die Technik nichts wissen, mit der die Übersetzungen hergestellt wurden, denn der Begriff der interlinearen Übersetzung deckt auch für die tibetischen Übersetzungen nur einen Teil des Verfahrens, schon deshalb, weil für die Einzelleistung, die zu vollbringen war, auch fertig vorhandenes Gut an Übersetzungen verwendet wurde, sei es auch nur in wörterbuchähnlichen Formularen niedergelegt gewesen. Dazu kommt weiter, daß, wie wir oben sahen, die Überlieferungsgeschichte des tibetischen Textes nicht eben einfach ist, wir die der indischen Texte überhaupt nicht kennen — das, was in den Mönchschroniken von Ceylon steht, hat sich als nicht stichhaltig herausgestellt (vgl. Asia Major V, 149ff.) — so daß die Möglichkeit zu Fehlurteilen nicht eben gering ist, wenn man frank und frei Formeln auch nur eines Textes in verschiedenen Sprachen miteinander vergleicht, um weiterreichende Schlüsse zu ziehen. Es scheint mir deshalb geratener, erst einmal eine Bestandsaufnahme vorzunehmen und den Stoff sachte abzutasten.

Gehen wir danach zur Beschreibung des aufgenommenen Bestandes an formelhaften Wendungen über, so fällt uns auf, daß auch die veränderlichen Teile innerhalb der fester bleibenden, tragenden Wortgebung ein teilweise recht formelhaftes Gepräge zur Schau tragen. Bisweilen hat dieser veränderliche Bestandteil den Charakter eines Schemas, welches innerhalb eines feststehenden Rahmens einer Formel durchgeführt wird. Ich verweise beispielshalber auf die Formel IV b. Man wird diese Angaben aber auch sonst bestätigt finden, wenn man meine Zusammenstellungen auf den S. 255 ff. der Einleitung durchblättert. Aus diesen Verhältnissen gewinnt man zunächst den Eindruck, daß Endzustände einer Entwicklung vorliegen, man kann sich nach allgemeiner menschlicher Erfahrung recht

schwer vorstellen, daß in einer jugendfrischen geistigen Bewegung die Auseinandersetzung der neuen Idee mit den Gegebenheiten vorgefundener Lebensumstände, die Lösung von geschichtlicher Gebundenheit, in einer starren Formelhaftigkeit der Wortgebung sich ausspräche. Man kann sich dies um so weniger vorstellen, wenn die neue Idee eines der gewaltigsten und bedeutsamsten Erlebnisse ausmacht, welche die Menschheit in ihrer geistigen Entwicklung überhaupt erfahren hat. Daß dies im Buddhismus der Fall sei, ist meine felsenfeste Überzeugung, und wenn ich meinen Eindruck, auch nicht beweisen kann, daß die starre Formelhaftigkeit in der Wortgebung Ausdruck dessen sei, daß Texte in einer solchen Fassung ihrer Inhalte eher einen Endzustand einer Entwicklung darstellen, so ist der Glaube, so gestaltete Texte seien aus frühen Zeiten der Entwicklung überkommen, ebenso unbewiesen. Ja, mir scheint, dieser Glaube sei doch noch weniger berechtigt. Haben doch anders geartete Untersuchungen, welche ich vorgelegt habe, auch den Anspruch der heute im Dīghanikāya des Pāli-Kanons vorliegenden Texte auf ein hohes Alter nicht bestätigt.

Neben dieser Art veränderlicher Bestandteile, welche wir bisher ins Auge gefaßt haben, weisen meine Zusammenstellungen noch veränderliche Bestandteile einer anderen Wesensart aus. Man kann deren Wesen dahin bestimmen, daß diese Bestandteile entweder aus der Änderung der Sachlage heraus eingeführt werden, oder daß sie die Verbindung zwischen zwei Sachlagen herstellen sollen. Beispiele für beide Erscheinungen finden sich zu Ein- und Ausgang der Formel 1. Weitere Fälle derselben Art stehen, um eine andere Formel herauszugreifen, in Nr. VII auf S. 323 §§ 62/63, § 63 auf S. 325, Formel IX.

Diese Fälle, daß die Wortgebung aus einer Änderung der Sachlage heraus sich wandelt, verdienen noch eine nähere Betrachtung, um ihre Verhältnis zu denjenigen Aufstellungen zu klären, welche auf S. 407 und 411/412 vorgetragen wurden.

In den Fällen, deren Wesensart dahin bestimmt wurde, daß aus verschiedener Sachlage heraus der Ausdruck im Worte sich wandelt, ist gewiß eine einheitliche Abfassung des betreffenden Textstückes zu unterstellen. Der verschiedene Ausdruck ist unabhängig von einer verschiedenen seelischen Einstellung des Verfassers zu den behandelten Dingen. In den Fällen aber,

welche auf den S. 407 und 411/412 der Einleitung zur Sprache gebracht wurden, ist die Sachlage wesentlich anders. Hier nämlich bleibt die Situation dieselbe. In einer gleichen Gegebenheit von Umständen ändert sich der Ausdruck im einen Falle — es handelt sich hier um die Stelle des § 16 — aus verschiedener Einstellung des Verfassers zum Gegenstande, im anderen — d. h. den mit § 25 gleichen Textstellen — ist selbst diese nicht gegeben. So können wir, wie ich glaube, aus dieser aufgezeigten Verschiedenheit in der Art der zwei Darstellungsweisen zum mindesten für die Stelle des § 16 ff. eine Zweitheit der Verfasserschaft erschließen, einen für den § 16, einen für die weiteren Paragraphen, wozu dann noch ein dritter Kompilator für die §§ 20/21 zu unterstellen ist. Halten wir weiter im Pāli-Texte die §§ 1, 1, 5 ff. mit ihrem *mamam* neben die §§, die mit I, 1, 28 gleichen Wortlautes sind, so können wir nach unseren Ableitungen auch hierfür eine verschiedene Verfasserschaft ableiten, weil bei gleicher Sachlage eine unterschiedliche Einstellung des Verfassers zum Gegenstande vorliegt. Er wird hier als *tathāgata* bezeichnet, ohne daß eine Notwendigkeit für die Änderung des Ausdrucks aus der Sachlage abzuleiten wäre. Dann wird auch in den mit § 25 im Wortlaute gleichen Stellen zum mindesten die überarbeitende Hand zu erkennen sein, stehen hier doch, viel weniger ausgeglichen als in den entsprechenden Pāli-Stellen, die Ausdrücke *tathāgata* und *ich* in derselben Sachlage nebeneinander, ohne daß auch nur der geringste Grund diese Änderung als notwendig erkennen ließe. Die Frage, ob die Überarbeitung im Pālitexte weiter vorgeschritten ist, muß ich offen lassen, bis ich die Bearbeitung des chinesischen Textes werde vorgelegt haben, weil sich erst dann die Vergleichung der drei Fassungen systematisch durchführen läßt. Auf alle Fälle darf man dafür halten, daß dergleichen stilistische Unterschiede Ausfluß einer Kompilation sind, sie eindeutig auf verschiedene Verfasser hinweisen, sie nicht trauriges Unvermögen eines Verfassers sind. Denn sonst könnte sich innerhalb kleinerer, einheitlich durchgebildeter Textstücke nicht zeigen, daß dies Unvermögen fehlt. Dort, wo es da ist, offenbart es uns also die Flickarbeit des immer stumpfsinnigen Kompilators, der über die ihm augenblicklich vorliegende Stelle nicht hinauszugehen vermag, der Einzelnes nur in Bienenfluß

zusammenzukleben, es aber nicht von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus durchzuarbeiten vermag. Es ändert daran nichts, daß ein einheitlicher Grundzug in der Anordnung der zusammengeklebten Stücke sichtbar ist, der Fortgang von Bekenntnis über die Propaganda zur Apologie, denn wenn überhaupt etwas, so läßt die Einzelstelle das Unvermögen des Kompilators zum einheitlichen Gestalten durch den Gegensatz zum Wollen nur noch grasser in die Augen springen.

Wenden wir uns nach diesen mehr allgemeinen Betrachtungen dem Einzelnen zu, so wird es nicht zwecklos sein, einen Augenblick bei den verschiedenen grammatischen Wortformen zu verharren, welche an gleicher Stelle der tibetischen Formel auftauchen, ohne daß ich eine Regel oder einen Grund dafür erkennen könnte. Ich denke dabei zuerst an Fälle folgender Art. In der ersten Formel werden im selben Zusammenhang und an der gleichen Stelle in der Formel die Formen *brjod* und *rjod* selbst im selben Exemplare des Textes nicht einheitlich gebraucht. Ich brauche nur auf den Anfang des § 2 zu verweisen und die Anm. 12 zum tibetischen Texte. *Sñan* steht neben *bsñan*, wie aus den Anmerkungen 21, 57 zum tibetischen Texte zu entnehmen ist, ohne daß ein Grund erkennbar wäre. In der Formel IVc wechselt *byuñ* mit *ḍbyuñ* in der Wendung: *rgyu las byuñ ba*. Wie unregelmäßig der Gebrauch der einzelnen Formen ist, kann aus den Anmerkungen 342, 343, 345 zum tibetischen Texte entnommen werden. Wird man in einzelnen Fällen auch daran denken müssen, daß eine verschiedene Wortgebung im Sanskrittexte vorgelegen hat, wie wenn z. B. in der gleichen Formel IVc *mañ du byed pa* im § 71 durch *mañ du byas pa* vertreten wird (siehe oben S. 279 der Einleitung) — es könnte hier neben *bahulīkāra* = *bahulīkṛta* gestanden haben —, so ist diese Möglichkeit bei dem Ausdrucke *rgyu las byuñ ba* kaum in Rechnung zu setzen.

Diese wenigen Fälle aufgewiesen zu haben kann genügen, das Allgemeine herauszustellen, welches uns ein solcher Wechsel grammatischer Formen lehrt. Das eine ist die Bestätigung unserer eingangs der Arbeit betonten Überzeugung, daß eine kritische Ausgabe des tibetischen Textes nicht herzustellen ist, es versagt einfach das benutzte Gut an Texten, ein Mittel zur Entscheidung zu gewinnen. Zum anderen ergibt sich aus diesen

Verhältnissen, daß der Überlieferungsstammbaum des tibetischen Textes nicht differenziert genug ist, diese Entscheidung zu treffen, er sich also bei weiterer Arbeit an umfassenderen Textmengen noch verwickelter gestalten muß. Hier tappen wir also vorläufig im Dunkeln. Dies festzustellen, ist nach einer ganz anderen Seite hin wertvoll. Im Grunde nämlich besagen diese Verhältnisse im Befund des Textes nichts anderes, als daß er nicht zu den theoretischen Lehren der Grammatik und den Angaben unserer Wörterbücher stimmt. Daraus folgert ohne weiteres, daß alle sprachgeschichtlichen Untersuchungen, welche vom Bestande der Wörterbücher und den Lehren der Grammatik ausgehen, einigermaßen in der Luft hängen, wenn sie dies oder jenes Präfix in der oder jener Verwendung als gegebene Tatsache verwenden. Dieser Zustand wird solange bestehen bleiben, als die Linguisten oder Philologen nicht erklärt haben, warum der Textbefund an grammatischen Formen an völlig gleichen Stellen auseinandergeht, warum die Verwendung einer bestimmten Form, also z. B. unser *byun*, nicht durchgehends verwendet wird, warum daneben *byun* steht. Da nur eine Form möglich ist (der Pāli-Text hat an entsprechender Stelle bei abweichendem Wortlaute ein Absolutivum *anvāya*), ist außerdem klarzustellen, warum die eine der beiden Formen von der Theorie der Grammatik und der darauf beruhenden Angabe unserer Wörterbücher abweicht. Die Angabe, es liege ein Schreibfehler vor, bleibt solange recht unbefriedigend, als dies nicht erwiesen wird, denn vorläufig wird das einzige Kriterium dafür, etwas als Schreibfehler anzusprechen, in dergleichen Fällen einfach nach der Häufigkeitszahl bestimmt werden, die einer bestimmten verwendeten Form zukommt. Dann muß man die Entscheidung aber doch als recht zufällig bedingt erachten. Der Linguist muß an der Klärung dieser Fragen sehr interessiert sein, denn es kann gar keiner Frage unterliegen, daß der Textbefund gegenüber der theoretischen Grammatik und der Lexikographie das primäre ist. Der Text ist nicht nach den theoretischen Lehren der Grammatik zu gestalten, sondern die Berechtigung der theoretischen Grammatik ist aus dem Textbefunde heraus zu erweisen.

Hier Klarheit zu schaffen, muß das erste Ziel aller grammatischen Untersuchung am Tibetischen sein, solange diese

nicht erreicht ist, bleiben linguistische Untersuchungen mit dem Tibetischen einigermaßen unsicher, soweit sie sich wenigstens mit grammatischen Formen abgeben.

Wie diese Dinge, so bleiben mir auch noch andere am tibetischen Texte unklar. Sie betreffen Satzbau und Wortwahl.

Es zeigt sich nämlich aus einer Betrachtung der Formeln, daß auch für den Satzbau ein kritischer Text im Tibetischen nicht erreichbar ist. So betrüblich diese Tatsache ist, muß ich sie doch feststellen und durch einige Beispiele belegen. Ohne erkennbare Regel werden nebeneinander gebraucht die Ausdrücke: *sñan pa brjod (rjod) pa* und: *sñan par brjod pa*. Auch hier herrscht nicht in einer Quelle Einheitlichkeit, wie unberechenbar die Verwendung der beiden Formen ist, davon kann man sich nicht nur aus den Formeln I und II, sondern auch aus den zugehörigen Anmerkungen zum tibetischen Texte überzeugen. Ich verweise auf die Anmerkungen 10, 11, 14, 58, 59. *par* steht in allen Quellen in § 11 vor der Stelle, die durch die Anmerkungsnummer 64 im Texte leicht zu finden ist. Auch hier fehlt mir — und mir wohl nicht allein — jedes sachliche Mittel zur Entscheidung. In einem anderen Falle steht *yañ dag pa* neben *yañ dag par* (S. 314 und 318 der Einleitung). Da in allen Fällen *pa* als Variante vorkommt, ist es wahrscheinlich, daß diese Form überall in den Text zu setzen ist. Weniger sicher bin ich mir darüber, wie im § 199 (S. 310 der Einleitung) zu entscheiden ist. Neben sonstigem Nominativ steht hier im § 199 die Instrumentalform *gnas pas*. Zwar lesen auch hier die beiden anderen benutzten tibetischen Texte *gnas pa* (Anm. 746 zum tibetischen Texte), aber auch der mongolische Übersetzer hat nach Ausweis des *agsan iyer* der mongolischen Übersetzung *gnas pas* in seiner Quelle vorgefunden. Nach Ausweis des Überlieferungsstammbaumes muß diese Lesart beträchtliches Alter haben. Liegt trotzdem ein Fehler vor? Die Parallelstellen lassen dies wahrscheinlich vorkommen. Aber eine restlose Sicherheit ist damit nicht erreicht.

Was die Wortwahl der tibetischen Übersetzung anlangt, so finden sich an unterschiedlichen Stellen des Werkes bei gleichem Formelteile öfters verschiedene Wörter gebraucht. Das ist gleich in der ersten Formel zu sehen. Einem Ausdrucke: *dge sloñ mañ po dag* in den §§ 3 und 4 steht in den §§ 6 und 7

*dge sloñ mañ po rnam*s gegenüber. Unmittelbar danach bietet der § 6 *gnas su* für das *gnas na* der §§ 3 und 4. Das *gnas* *o**dir* des § 7 geht sicher auf die Sanskritquelle zurück. Das gilt vielleicht auch dafür, daß *mc'is pa* auf S. 256 der Einleitung mit *o**k'od pa* wechselt, S. 257 mit *o**doñ ba*. Sicher auf tibetisches Konto kommt es aber, wenn in derselben Formel auf S. 256 der Einleitung *žes bya ba* im § 2 und *žes bgyi ba* im § 7 steht, wenn S. 257 *slad* = *p'yi* ablöst. In den letzteren Fällen, ist kein Grund für die Änderung des Wortes abzusehen. Sie als Anzeichen einer späteren Überarbeitung einer älteren tibetischen Vorlage aufzufassen, halte ich deshalb für recht mißlich, weil auch sonst bei Übersetzern verschiedene Ausdrücke ein gleiches Wort der Vorlage wiedergeben. Man kann hier zunächst nichts weiter tun, als einmal auf diese Erscheinungen hinzuweisen, damit sie im Auge behalten werden. Wenn in der Formel IVc § 186 VII (S. 280 der Einleitung) *gnas pa* steht, im § 185 I an derselben Stelle *gnas la*, so ist vorläufig gar nichts weiter zu wollen, als daß man den Unterschied in der Wortgebung zur Kenntnis nimmt, es ist nicht möglich zu entscheiden, ob eine Lesart eine Verderbnis ist, ob beide berechtigt sind, weil der Sanskrittext vielleicht einen verschiedenen Wortlaut aufwies, so wenig wahrscheinlich dies ist.

Da schon an dieser ersten Formel alle Möglichkeiten ersichtlich werden, welche für die Erklärung wortmäßiger Unterschiede an gleichen Stellen ein und derselben Formel in Frage kommen können, insofern sie 1. durch den Sanskrittext bedingt sein können, 2. aus unbekannten Gründen vom Tibeter bei gleichem Wortlaute des Sanskrittextes eingeführt wurden und schließlich 3. sie nicht sicher einer der beiden Erklärungen untergeordnet werden können — in diesem Falle wird dem Texte auch eine gewisse Unsicherheit anhaften —, erübrigt es sich wohl, alle die Fälle einzeln aufzuführen, wo die Worte verschieden gewählt sind. Es kann genügen, noch einige Erscheinungen anzuziehen, welche allgemeinere Bedeutung haben oder weiterreichende Schlüsse zulassen. Unter die ersteren möchte ich diejenigen Fälle rechnen, wo verschiedene grammatische Bildungen gleichwertig einander vertreten. Ein Beispiel findet sich Formel IVb (S. 273 der Einleitung). Es entspricht da einem *o**byuñ no* des § 90 ein *o**byuñ bao* im § 91. In Formel IVb

(S. 272 der Einleitung) stehen nebeneinander *rtag go* und *rtag pao*. Formel IV1 (S. 316 der Einleitung) bietet der § 204 *o_odi lta buo* statt des gewöhnlichen *o_odi lta bu yin no*. In Formel VII stehen ebenso nebeneinander *sprul to* im § 62 neben *sprul pao* im § 63 (S. 326 der Einleitung). Warum der Tibeter in diesen Fällen den Ausdruck wechselt, ist nicht abzusehen, der Wechsel ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht durch das indische Original veranlaßt, sondern als innertibetische Erscheinung zu werten.

Verwickelter liegen die Dinge, wenn miteinander wechseln: *t'ugs su c'ud de* in den §§ 35, 167, 206, *t'ugs su c'ud nas* im § 106 und *t'ugs su c'ud do* in den §§ 195, 198, 201 (S. 319/320 der Einleitung). Die Form auf *do* findet sich nur vor dem Schlußglied einer Abkürzungsformel. Warum *de* und *nas* wechseln, bleibt zunächst dunkel, es muß auch die Frage offen bleiben, ob dieser Unterschied sich aus einer Verschiedenheit der sanskritischen Wortgebung erklärt, so sehr man geneigt ist, dies anzunehmen.

Kein Grund abzusehen ist ferner für den Wechsel zwischen *rtag pa brtan pa t'er zug pa* im § 70 mit *rtag pao brtan pao t'er zug pao* im § 73 (S. 321 der Einleitung). Man kann sich eigentlich schwer denken, daß hierbei ein Unterschied in der Sanskritfassung maßgebend gewesen sei. Ebenso entzieht es sich der Erkenntnis, warum in Formel IVb (S. 274 der Einleitung) *ni* und *ste* nebeneinander stehen. Sie werden ziemlich unregelmäßig verwendet, wie aus dem Vergleiche der §§ 75—184 mit den §§ 34, 39, 45, 68 zu ersehen ist. Gleichermassen dunkel bleibt, wie es zu erklären sei, daß vor *smra ba* das eine Mal ein Terminativ, das andere Mal ein *žes* steht, wie beispielshalber in Formel IVb §§ 176, 177 (S. 271 der Einleitung), oder in den §§ 211, 213, 216 gegenüber den §§ 209, 212, 214 in Formel X auf S. 331 der Einleitung.

Von weiterreichender Bedeutung können Unterschiede in der Wortgebung werden, wie einer im § 110 in der Formel IVc (S. 276 der Einleitung) vorliegt. Das *o_odi ni* geht hier durch die ganze benutzte Literatur durch, es liegt ganz sicher ein Fehler für *o_odi na* vor, wie aus dem *idha* des Pāli-Textes (z. B. i, 1, 31) zu ersehen ist. Da der Fehler ganz sicher nur auf tibetisches Konto zu setzen ist, dürfen wir daraus erkennen, daß der erreichbare tibetische Archetypus fehlerhaft ist, er sicher nicht die tibetische Originalübersetzung darstellt.

Damit verlasse ich diesen Abschnitt, um mich der Betrachtung derjenigen Fälle zuzuwenden, wo sich an gleicher Stelle einer Formel ein Mehr oder Weniger an Worten findet, wenn sich die Formel wiederholt. Ob eine Auslassung oder eine Zufügung von Worten vorliegt, ist nicht immer mit Sicherheit zu entscheiden, es bedürfte dazu des Sanskrittextes. Eben- sowenig ist in jedem Einzelfalle auszumachen, ob der Grund für den Unterschied der Wortgebung schon in der indischen Vorlage zu suchen ist.

In Formel I stehen auf S. 257 der Einleitung einander gegen- über: § 2 *dge 0dun dag*, § 3 *dge 0dun*, § 7 *dge 0dun (dag)*. Im § 3 ist die tibetische Überlieferung einheitlich, die mongolische Übersetzung setzt aber ein *dge 0dun dag* voraus, denn sie bietet *quwaraq ut*. Hier zeigt es sich, daß Yt ein komplexer Wert sein muß, der durch die Weiteruntersuchung aufzulösen ist.

Selbst unter diesen Umständen bleibt zurecht bestehen, daß der erreichbare tibetische Archetypus einen verderbten Text des Brahmajālasūtra darstellt, das gilt unbeschadet dessen, daß eine Verderbnis aus dem Sanskrittexte übernommen sein kann. Daß dies so ist, erhellt aus der Formel III. Im § 23 (S. 262 der Einleitung) fehlt vor *ts'ul k'rims* der Ausdruck *0p'ags pa*. Da die mongolische Übersetzung hier diese Lücke ebenfalls aufweist, kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß diese Lücke schon im Archetypus aller benutzten Literatur vorhanden war. Er bleibt also defekt, selbst wenn Yt sich auflöst in seine Kom- ponenten.

Daß der tibetische Archetypus einen defekten Text des Brahmajālasūtra darstellt, dafür sprechen noch eine Anzahl weiterer Lücken. Im § 177 (S. 269 der Einleitung) fehlt in allen benutzten Texten, auch in der mongolischen Übersetzung, *ses ldan*. Daß tatsächlich eine Lücke vorliegt, wird dadurch gesichert, daß die Ausdrücke *k'a cig* und *ses ldan* ganz regelmäßig verteilt sind. Findet sich doch der Ausdruck *k'a cig* immer nur zu Ein- gang eines größeren, in sich geschlossenen Absatzes des Textes, *ses ldan* aber in den übrigen Absätzen. Wie es dadurch sicher wird, daß *ses ldan* an der fraglichen Stelle des § 177 ausgefallen ist, so erhellt es auch, daß diese Lücke sich im Archetypus des tibetischen Textes gefunden haben muß, sonst würde sie nicht

in der gesamten benutzten Literatur stehen. Auf die Frage, ob diese Lücke aus dem Sanskrittext übernommen sei, läßt sich keine sichere Antwort geben.

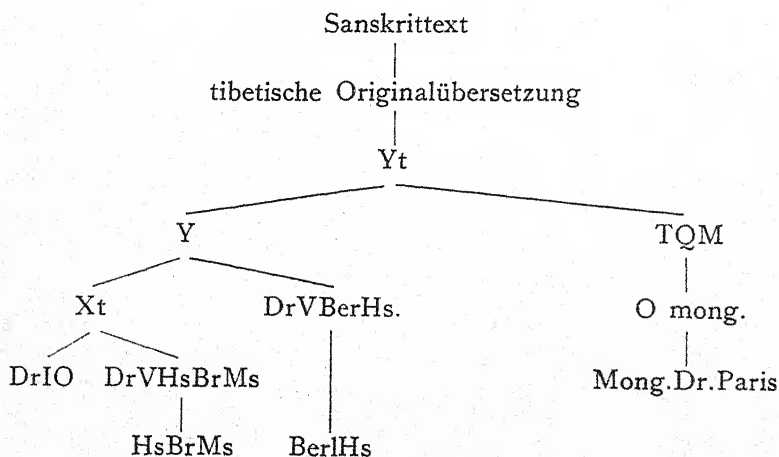
Zu gleichem Nachweise führt eine Lücke im § 58 gegen Ende derselben Formel (S. 272 der Einleitung). Es fehlt in der gesamten benutzten Literatur *k'a cig*, auch in der mongolischen Übersetzung. Es ist überhaupt kein Zweifel möglich, daß eine Lücke vorliegt, weil es sich in diesen Absätzen nicht um die Ewigkeit, sondern um die teilweise Ewigkeit von Ich und Welt handelt. Man könnte zu allem Überfluß auf die entsprechenden Absätze des Pāli-Textes verweisen (DN I, 2, 16ff.). Da diese fehlerhafte Lücke in aller benutzten Literatur steht, muß auch sie aus dem tibetischen Archetypus übernommen sein. Auch für diesen Fall bleibt die Frage offen, was im Sanskrittexte gestanden hat.

Diese selbe Formel liefert uns noch einen weiteren Fall zum gleichen Nachweise. § 57 läßt gegen Ende der Formel (S. 274 der Einleitung) das Wort *g'zi* aus, und zwar bis in die mongolische Übersetzung hinein. Auch hier erhärtet es schon der Pālitext, daß eine Lücke vorliegt, bietet er doch an all den entsprechenden Stellen (vgl. I, 2, 16) *vatthu (catuhi vatthūhi)*. Da die Lücke aller benutzten Literatur gemeinsam ist, entstammt sie dem tibetischen Archetypus, er war also defekt. Leider läßt diese Tatsache keinen sicheren Schluß darüber zu, wie die sanskritische Vorlage ausgesehen hat.

In den §§ 156, 196, 199, 202 liegt natürlich nur eine scheinbare Auslassung von *g'zi* vor, hier ist die Sachlage vielmehr so anzusehen, daß der Ausdruck *g'zi* durch den Ausdruck *lta bar soñ ba* vertreten wird, wobei der Unterschied in der Wortgebung sicher im Sanskrittexte vorhanden war. (oben S. 311).

Solcher fehlerhafter Lücken, welche aus dem tibetischen Archetypus in die gesamte benutzte Literatur eingedrungen sind, gibt es in unserem Texte noch mehr. Ich führe beispielsweise auf: die Stelle des § 71 (Einleitung S. 281), an der *de lta bu* fehlt. Auch die entsprechende Pālistelle (DN I, 2, 18) hat, ebenso wie die tibetischen und sonstigen im Pāli parallelen Stellen *tathārupaṃ cetosamādhim phusati* (*rig* des tibetischen Textes ist eine Verderbnis). Ferner verweise ich auf die Formel IVd, wo in den §§ 72 und 78 nach Ausweis der parallelen tibe-

tischen und Pālistellen (*samāhite citte*) *sems* fälschlich fehlt (S. 284 der Einleitung). Es verlohnt sich deshalb, bei diesem Falle etwas länger zu verweilen, weil die mongolische Übersetzung nur im ersten der beiden Fälle mit dem tibetischen Texte übereingehet, sie im zweiten aber *setkil i setkil ayuluqsan eceyan* bietet, was ganz sicher aus *setkil i teksī ayuluqsan eceyan* verderbt ist. An dieser Stelle des § 78 hat der mongolische Text ganz allein die echte Lesart, wenn auch mit einer innermongolischen Verderbnis (vgl. S. 238f. der Einleitung), die vielleicht oder sogar wahrscheinlich erst bei der Herstellung der Druckvorlage zum mongolischen Texte entstanden ist. Hier können wir endlich den komplexen Wert Yt genauer fassen. Zeigt es sich doch auf der einen Seite, daß einem gemeinsamen Fehler der gesamten benutzten tibetischen Literatur eine echte Lesart in der tibetischen Vorlage der mongolischen Übersetzung gegenübersteht. Der Fehler, der der benutzten tibetischen Literatur gemeinsam ist, kann also nicht aus dem tibetischen Archetypus stammen, sondern muß aus einer Quelle Y hergeleitet werden, welcher letzten Endes alle von mir benutzte tibetische Literatur entstammt. Sie muß jünger sein als der Archetypus Yt, und besagter Fehler muß in den tibetischen Text eingedrungen sein, als Y aus Yt hergestellt wurde. Wir können damit den Überlieferungsstammbaum, den wir auf S. 253 der Einleitung aufgestellt haben, aus der Betrachtung der Formeln genauer bestimmen, und zwar durch folgende Darstellung:



Damit hat die mongolische Übersetzung ein ziemliches Gewicht gewonnen, Fragen nach der Überlieferung des tibetischen Kanjur zu lösen. Wir werden späterhin sehen, daß sie auch für die Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus in der Mongolei ein gewichtiges Wort zu sagen hat. Doch bleiben wir zunächst bei der Betrachtung der Formeln stehen.

Wenn in den §§ 123, 128 (S. 285 der Einleitung) *de ltar* ausgelassen ist, so geht die Lücke zwar bis in die Quelle Yt zurück, doch ist nichts damit anzufangen, da sie im Anschluß an eine Abkürzungsformel auftritt. Das gilt auch für § 130 (S. 294 der Einleitung), wo *de ltar* ebenfalls hinter einer Abkürzungsformel fehlt.

Statt alle Abweichungen des Einzelnen zu behandeln, kann es nunmehr wohl als ausreichend angesehen werden, noch einige beweiskräftige Fälle herauszuheben.

Dafür, daß der erreichbare Archetypus defekt ist, sprechen folgende Belege. § 42 (S. 287 der Einleitung) fehlt *dei p'yir* auch in der mongolischen Übersetzung. § 95 (S. 287 der Einleitung) fehlt auch im Mongolischen: *de*. § 152 (S. 303 der Einleitung) fehlt *de ltar na* auch im Mongolischen.

Die Zwischenquelle Y anzusetzen wird durch § 37 (S. 290 der Einleitung) gerechtfertigt. Während die gesamten benutzten tibetischen Quellen *gnas kyañ ruñ ba nas* haben, ist die echte Lesart: *gnas kyañ ruñ ste žes bya ba nas* nur im Mongolischen *orosibasū ber bolon kemeküi ece* erhalten. Danach kann es keine Frage sein, daß alle benutzten tibetischen Texte auf eine Zwischenquelle Y zurückgehen müssen, welche Fehler in die weitere Textüberlieferung gebracht hat, die der Vorlage von Y noch fehlten. Der Beweis ist aus folgender Zusammenstellung mit Händen zu greifen:

Einleitung S. 290,

§ 30:	<i>gnas kyañ ruñ ste</i>	<i>orosibasū ber bolqu</i>	(Anm. 32)
§ 37:	„ „ „ — <i>ba nas</i>	„ „ <i>bolon kemeküi ece</i>	
§ 112:	„ „ „ „ <i>žes bya ba nas</i>	„ „ <i>bolon kemeküi ece</i>	

§ 118:	<i>gnas kyañr un</i>	—	<i>žes bya ba nas orosibasü ber</i>	—	<i>kemeküi</i> <i>ece</i>
§ 129:	„ „ „ „		„ „		<i>bolon</i>
Einleitung S. 278,					
§ 28:	<i>gnas kyañ ruñ ste</i>		„ „		<i>bolon</i>
§ 35:	„ „ „ „		„ „		„
§ 64:	„ „ „ „		„ „		„
§ 71:	„ „ „ „		„ „		„
§ 77:	„ „ „ „		„ „		„
§ 110:	„ „ „ „		„ „		„
§ 116:	<i>gnas kyañ ruñ</i>	—	<i>žes bya ba nas orosibasü ber</i>	—	<i>keme-</i> <i>küi ece</i>

Man braucht nur die §§ 112, sowie die §§ 30, 129, 28, 35, 64, 71, 77, 110 gegen den § 37 zu halten, um sich von der Richtigkeit der Konjekturen zu überzeugen.

Wir können aus dieser kleinen Zusammenstellung aber noch etwas anderes entnehmen. In den §§ 118 und 116 fehlt das Wort *ste* in der gesamten benutzten Literatur, es fehlte also schon im Archetypus Yt. Daß aber in der tibetischen Originalübersetzung an diesen zwei Stellen das *ste* schon gefehlt habe, das ist so unwahrscheinlich wie nur irgend möglich, weil zehn Fälle mit *ste* zwei ohne *ste* entgegenstehen. Damit wird aber der Ansatz einer Quelle, welche die Originalübersetzung der Tibeter darstellt und welche nicht mit Yt gleich ist, gestützt.

Es scheint mir nur noch notwendig darauf aufmerksam zu machen, daß neben diesen Fällen, welche eine wahrscheinliche oder ganz sichere Urteilsbildung ermöglichen, manchmal solche sind, wo keine Sicherheit zu gewinnen ist. Ich denke dabei daran, daß z. B. in den §§ 128 und 130 (Einleitung S. 285 und 294) *la* fehlt. Auch im Pälitexte stehen nebeneinander: *antānantikā antānantam lokam paññāpenti* (DN I, 2, 16) und *antānantikā antānantam lokassa paññāpenti* I, 1, 17.

Ich will zum Schlusse nur noch einen Fall aus der Formelzusammenstellung auf S. 270/271 der Einleitung aufgreifen, der es mir recht unwahrscheinlich vorkommen läßt, daß der erreichbare tibetische Archetypus die Originalübersetzung sei. Faßt man die §§ 57 und 109 auf dieser Seite ins Auge, so ist es alles mehr als wahrscheinlich, daß in der Originalübersetzung nicht auch

in diesen zwei §§ sollte gestanden haben: *k'a cig ni rtag pa pa ste* und . . . *mt'a med pa pa ste*. Ich halte es auch für wahrscheinlich, daß in den §§ 90, 91 ein *pa* hinter *byun ba* ausgefallen ist.

Aus denjenigen Unterschieden am Wortbestande der Formeln, welche man dem Augenschein nach zunächst unter dem Stichwort Zusatz zusammenfassen wird — ob es sich dabei wirklich um Zusätze handelt, muß dahingestellt bleiben — sind keine anderen grundsätzlichen Erkenntnisse als aus den bisher behandelten Auslassungen zu gewinnen.

So wird es aus dem einschlägigen Gute gerechtfertigt, eine Quelle Y als mittelbaren Ausgangspunkt der benutzten tibetischen Texte anzusetzen, denn andernfalls bleibt es unerklärbar, wie im § 149 (S. 269 der Einleitung) in aller benutzten tibetischen Literatur die Entsprechung für das mongolische *yayun dur oron jasayat* fehlen kann (vgl. oben S. 245 der Einleitung).

Aus dem erreichbaren Archetypus Yt muß es sich dagegen herleiten, wenn im § 14 (S. 260 der Einleitung) *dge sloñ dag* steht, das im parallelen § 10 fehlt. Die mongolische Übersetzung stimmt mit dem tibetischen Texte überein. Wahrscheinlich reicht dieser Unterschied der Wortgebung ebenso ins Sanskritoriginal zurück, wie es beim § 190 (S. 267 der Einleitung) der Fall ist, wo das Wörtchen *kyan* im Unterschiede von den parallelen Stellen auch im Mongolischen zu finden ist. Gleiches gilt von den §§ 187 (*k'a cig*), 202 (*śes ldan*) (S. 307, 309 der Einleitung). Auf diese Dinge aufmerksam zu machen halte ich deshalb nicht für überflüssig, weil aus dergleichen kleinen Unterschieden immerhin hervorgeht, daß auch der Sanskrittext seine Geschichte hinter sich hatte, als ihn der tibetische Übersetzer benutzte. Unter diesen Gesichtspunkt fällt weiter der § 73, insofern im § 70 die Wendungen *sñam la* und *sñam mo* fehlen (S. 321 der Einleitung) und die mongolische Übersetzung diesen Unterschied ebenfalls aufweist, der § 66 mit seinem *sprul pa poo* (S. 327 der Einleitung) und der § 79 mit der Wendung *t'er zug pa ma yin pao*, sowie der § 209 mit *dge sloñ dag* (S. 329, 331 der Einleitung). Jedenfalls entstammen alle diese Unterschiede in der Wortgebung dem Archetypus Yt. Es bleibt meist unsicher, ob sie auf die Sanskritquelle zurückgehen, die dann schon nicht mehr einheitlich im Wortlaute bei gleicher Formel gewesen sein könnte. Der Unterschied in der Wortgebung kann in § 79 nur

durch die Überlieferung des Sanskrittextes oder des indischen Textes bedingt sein. Der indische Text muß also eine Geschichte hinter sich haben.

Ich glaube, es kann auch hier sein Bewenden damit haben, statt alle Einzelfälle zu behandeln die sicher beweiskräftigen herauszuheben, und ich will mich deshalb darauf beschränken, noch einige Dinge zur Sprache zu bringen, die mir grundsätzlicherer Bedeutung zu sein scheinen oder es werden können. Dabei wird man sich auch bei diesen Fällen gegenwärtig halten müssen, daß zunächst bei einer ganzen Anzahl Unterschiede in der Wortgebung keine Erklärung zu geben ist, warum die Wortgebung unterschiedlich an gleichen Stellen einer und derselben Formel ist. Hierunter kommen Fälle wie der auf S. 325 der Einleitung zu stehen, wo im § 61 und 71 *zad pa* neben sonstigem *zad* steht. Man kann nur sagen, daß der Unterschied Angelegenheit einzig der tibetischen Übersetzung ist. Zweifelhaft bleiben Fälle wie der des § 79 (S. 328 der Einleitung), wo *can yin no* neben *can no* steht.

Man steht auch solchen Fällen verständnislos gegenüber, wo Partikeln innerhalb einer gleichen Textstelle einer Formel verschieden gebraucht werden, sie bald stehen, bald nicht. Diese Erscheinungen sind um so auffälliger, als diese kleinen Wörtchen gewöhnlich außerordentlich fest im Sprachgebrauch verankert sind. Man fragt sich vergeblich, warum z. B. auf S. 266 der Einleitung ein solcher ungeregelter Gebrauch des Wörtchens *du* gemacht wird, und wenn ich auch den Nachweis nicht führen kann, daß die folgende Annahme richtig ist, so möchte ich sie doch zur Beachtung für künftige Textausgaben zur Erörterung stellen. Es sieht, soweit meine Erfahrung reicht, in allen diesen Fällen so aus, als sei der Unterschied erst im Laufe der verschiedenen Umschriften des Textes aus Nachlässigkeiten der Schreiber eingedrungen. Trifft dies zu, dann darf man solche Unterschiede mit dafür in die Wagschale werfen, daß der erreichbare Archetypus nicht die Originalübersetzung der tibetischen Überlieferung ist. Aber freilich, diese Annahme steht zunächst ganz auf den Glauben gegründet, sie ist vorerst durch keinerlei Beweismittel zu erhärten.

In manchen Fällen sieht es ganz danach aus, als ginge der Unterschied in der Wortgebung mit Abschnitten der sachlichen

Inhaltsangabe zusammen. Ich verweise darauf, daß der Ausdruck *k'a cig* in den §§ 159 ff. (S. 274 der Einleitung mit β , 1—4 des 1. Hauptteiles zusammenfällt. Dieser Eindruck wird dadurch bestärkt, daß auch in den §§ 163—188 (S. 310 der Einleitung) *k'a cig* in dem Teile β 1—4 verwendet wird, beidemale ist der Gebrauch des Wortes in den Parallelstellen der anderen Abschnitte anders. Hier kann man nicht mehr an einen Zufall glauben, zumal angesichts der SS. 276/7 der Einleitung. Wenn in den §§ 88—163 (S. 314 der Einleitung) *du* verwendet wird, an den übrigen Stellen der tibetischen Übersetzung aber dies *du* fehlt, so wird dies auf rein tibetisches Konto zu setzen sein, da man sich schwer vorstellen kann, wie diesem Unterschiede eine Verschiedenheit des Sanskrittextes zugrunde gelegen haben soll.

Bei dem derzeitigen Stande der Forschung muß es leider unterweilen genügen, die Fragestellungen ins Auge zu fassen, damit sie bei der Weiterarbeit ihrer Lösung zugeführt werden können.

Zum Schlusse dieser Betrachtung der Formeln bleibt nur mehr ein Punkt zu besprechen, das ist die verschiedene Ordnung gleicher Worte.

Aus der Zahl der Fälle, welche unter diesem Gesichtspunkte zu ordnen sind, sehen ihrer drei ganz danach aus, Ergebnis einer alten Korrektur zu sein, die so vorgenommen wurde, daß ein vom Abschreiber ausgelassener Teil des Ausdrucks zwischenzeitig nachgetragen und vom nächsten Abschreiber an der falschen Stelle eingefügt wurde. Im einzelnen kommen hierfür folgende Fälle in Betracht: S. 256 der Einleitung, §§ 3, 4, 7: *dge sloñ mañ po dag* (Var.: *rnams*) *rgyal poi gnas na* (Var.: *dir*) neben § 6: *rgyal poi gnas su dge sloñ mañ po rnams*. S. 280/1 der Einleitung, § 161 VI, wo die Parallelstellen erweisen, daß eine Umstellung der Worte durch ein Versehen stattgefunden hat, und schließlich S. 324 der Einleitung, wo aus dem Nebeneinander der Wendungen von § 61: *sems kyis smon pa dañ*, § 62: *sems kyis de ltar smon pa dañ* und § 63: *de ltar sems kyis smon pa dañ* ebenfalls zu ersehen ist, daß die Störung sich auf die angegebene Weise erklären wird.

Bei diesen Fällen kann ich nicht entscheiden, ob sie der tibetischen Überlieferung zur Last fallen oder ihren Ursprung schon im Sanskrittexte haben, auch dieser Fall bleibt möglich.

Die restlichen Fälle anderer Ordnung der Worte in gleicher Formel sind anders zu erklären. Während nämlich die ersten drei Fälle einmal innerhalb eines inhaltlich zusammengehörigen und geschlossenen Abschnittes vorkommen, erstrecken sich die anderen Abweichungen in der Ordnung der Wortfolge auf inhaltlich verschiedene Abschnitte, sie wiederholen sich also und zwar, aufs Ganze gesehen, in derselben Ordnung. Unter diese zweite Reihe von Abweichungen in der Wortfolge der Formeln fallen im einzelnen die nachfolgenden Stellen. S. 287 der Einleitung, die §§ 95—129, sie umfassen vom 2. Hauptteile, Unterabteilung *a*, die Abschnitte 3—4. S. 304—308 fallen die Änderungen in der Wortfolge der §§ 96—192 zusammen mit dem 2. Hauptteile, Unterabteilung *a*, Abschnitt 3 — Unterabteilung *β*, Abschnitt 5. S. 312—314 erstrecken sich diese Unterschiede in der Ordnung der Worte einer Formel vom 2. Hauptteile, Unterabteilung *a*, Abschnitt 4 bis zum Schlusse des 2. Hauptteiles, diejenigen auf S. 319, 320 der Einleitung reichen vom 2. Hauptteile, Unterabteilung *β*, Abschnitt 1 bis zum Schlusse des Hauptteiles 2. Dieser letzte Fall enthält zuviel abgekürzte Stellen, als daß er recht nutzbar zu machen wäre.

Diese Änderungen in der Wortfolge weisen also einen Unterschied im Aufbau von Textstücken gegenüber denjenigen aus, welche die andere Wortfolge haben. Sie greifen doch ziemlich tief in die Komposition des Textes ein. Wenn schon ein Verfasser eines Textes sich zum Ausdrucke dessen, was er sagen will, der Formel bedient, dann sieht man nicht ab, warum er die Formel ohne Anlaß ändert. Deshalb wird man zunächst auch hier geneigt sein, diesen Wechsel in der Ordnung der Worte als Ausfluß kompilatorischer Tätigkeit anzusprechen, um so mehr, als sich auch sonst in unserem Texte die Komplikation herausgestellt hat.

Zum Schlusse dieser Betrachtung möchte ich noch auf den Unterschied zu sprechen kommen, welchen die §§ 107 und 134 (S. 264 der Einleitung) in bezug auf die Wortstellung gegenüber den parallelen Stellen aufweisen. In diesen zwei Paragraphen steht *gañ dag c'os* einem gewöhnlichen *c'os gañ dag* gegenüber. An den entsprechenden Stellen des Pālitextes (DN vor I, 2, 16 und I, 2, 34) fehlt zwar die betreffende Formel, doch entsprechen die beiden Paragraphen 107 und 134 des tibetischen Textes ihrer

Stellung nach dem ersten Absatze beispielshalber des Pāliabschnittes DN I, 1, 28. Im tibetischen Texte wechselt diese Formel nicht wie im Pālitexte zwischen der Aussage als einem ersten Teile und der Frage nach dieser Aussage als einem zweiten Teile einer Einleitungsformel zu einem neuen Abschnitte. Es ist deshalb nicht möglich, einen anderen Schluß aus den Gegebenheiten zu ziehen, als daß in den §§ 107 und 134 eine alte Korrektur sich erhalten hat, man hatte den Ausdruck *gan dag* anfänglich vergessen abzuschreiben, ihn zwischenzeitlich nachgetragen und bei der weiteren Abschrift des Textes ist er an der verkehrten Stelle eingerutscht. In dieser Auffassung wird man dadurch bestärkt, daß die mongolische Übersetzung der beiden fraglichen Paragraphen nicht von der sonstigen Wortstellung abweicht.

Damit verlasse ich den tibetischen Text, um mich noch einmal der mongolischen Übersetzung zuzuwenden.

Ich hatte schon oben darauf hingewiesen, daß der mongolische Text auch für die Geschichte der Ausbreitung des Buddhismus in die Wagschale fällt. Zu dieser Überzeugung führt die Betrachtung der Art und Weise, wie Eigennamen und termini technici des Textes wiedergegeben werden. Es zeigt sich nämlich da ein zwiefaches Verfahren. Auf der einen Seite gibt der mongolische Übersetzer für dergleichen Ausdrücke eine Übersetzung des tibetischen Ausdruckes mit mongolischen Wörtern. Ich ziehe als Beispiel die Wiedergabe des Namens *Rab dga* mit *Masi bayasqulang* an, wie sie sich im § 1 ff. findet. Hier sind die Übersetzungen unmittelbar vom tibetischen Worte aus vorgenommen worden. Das eine Beispiel reicht aus, das Verfahren nach seiner Wesensart zu verdeutlichen. Diese Art der Wiedergabe ist eigentlich so selbstverständlich, daß man kein Wort darüber zu verlieren braucht, sie bewegt sich ganz in den Bahnen derjenigen Technik, welche die Tibeter in der weitaus größten Zahl der Fälle anwandten, so daß die Technik dieser Wiedergabe mit der tibetischen Mission übernommen sein wird.

Wertvoller, Einblicke in die Geschichte zu gewinnen, ist die zweite Art. Sie besteht ihrem Wesen nach darin, daß für einen Eigennamen oder terminus technicus, welcher in tibetischem Wortgewande auftritt, im mongolischen Texte ein indisches Fremd- oder Lehnwort auftaucht. Es handelt sich hierbei um

Fälle der folgenden Art. Im § 1 steht für das tibetische: *rGyal poi k'ab* im Mongolischen *Ranjagirqa* (vielleicht auch *Raajagirqa* zu lesen). Ebenda wird tibetisches *sKya snar can* vom mongolischen Übersetzer wiedergegeben mit *Badali* (aus Skr. *Pāṭali*), *oOd ma* wird wiedergegeben mit *Winuda* (darin steckt sicher *venu* unbeschadet dessen, wie das *-da* zu erklären ist). Im § 2 wird zwar *kun tu rgyu* (= skr. *parivrājaka*) mit *gotala bitükci* übersetzt, doch steht dabei auch noch *bariwarçagi*, welches Wort aus dem Indischen stammt. Statt *bram ze* findet sich *biraman*, das seiner Lautform nach dem Sanskrit viel näher steht als der tibetische Ausdruck *bram ze*. Statt einer genauen Übersetzung ins Mongolische findet sich der Eigennamen *Ts'añs shyin* durch *Braqamadadi* wiedergegeben, welches Wort auf *Brahmadatta* lautlich zurückgeht. Von Fällen wo ein tibetisches Wort oder eine tibetische Wortfolge in der mongolischen Übersetzung durch ein indisches Wort ersetzt ist, finden sich noch die folgenden, die Stellenbelege wolle man im mongolischen Index finden.

Statt tibetisch	steht im Mongolischen
<i>ñi</i>	<i>adiya</i> , das also nicht auf <i>adya</i> zurückgehen kann, sondern in dem irgendwie <i>āditya</i> stecken muß.
<i>Kun dga bo</i>	<i>Ananda</i>
<i>oOd gsal</i>	<i>Abišuwara</i> , das auf das Sanskritische <i>Abhāsvara</i> zurückgeht.
<i>dgon pa</i>	<i>aranyatan</i> , worin Skr. <i>aranya</i> steckt. Über <i>-tan</i> siehe s. v. <i>aranyatan</i> im mongolischen Index
<i>ñon moñs</i>	<i>niswanis</i>
<i>mya nan las oDas pa</i>	<i>nirwan</i> (= <i>nirvāṇa</i>)
<i>gañ zag</i>	<i>budgalan</i> = skr. <i>pudgala</i>
<i>srid pa</i>	<i>sansar</i> = skr. <i>samsāra</i>
<i>sdom pa</i>	<i>samwar</i> = skr. <i>saṃvara</i>
<i>tiñ ne oDsin</i>	<i>samadi</i> = skr. <i>saṃādhi</i>
<i>spobs pa</i>	<i>sambaya</i>
(<i>mdo</i> , fehlt im Text)	<i>sudur</i> = skr. <i>sūtra</i>
<i>zla</i>	<i>somiya</i> (hängt zusammen mit skr. <i>soma</i>)
<i>ts'ul k'rims</i>	<i>šaqšabad</i> = skr. <i>śikṣāpada</i>
<i>tiñ ne oDsin</i> § 5	<i>diyan</i> = skr. <i>dhyāna</i>

rtog ge

tirti = skr. *tīrthya*

(Rahder, Glossary, s. v.)

obyuñ ba

maqabut = skr. *mahābhūta*

dpyod pa can

mimaska = skr. *mīmāṃsaka*

bskal pa

galab = skr. *kalpa*

gza

grag(a) = skr. *graha*

rdsu

ridi = skr. *ṛddhi*

luñ bstan

wiyanggit = skr. *vyākṛta*

Unter diese Gruppe gehört auch *Magada* für tib. *Magadha*, nach Ausweis des -d-. Das Wort *tala* oder *dala* = skr. *tālā* kann aus dem tibetischen *ta la* übernommen sein, ebenso ist es unsicher, ob das Wort *Gowwadam(a)* nicht aus dem tibetischen *Gautama* übernommen ist, beide indischen Wörter stehen auch im tibetischen Texte unseres Brahmajālasūtra an der gleichen Stelle wie in der mongolischen Übersetzung. Daß die übrigen Wörter letzten Endes auf das Sanskrit zurückgehen, unterliegt gar keinem Zweifel, die Frage ist bloß, woher es kommt, daß statt einer interlinearen Übersetzung des tibetischen Ausdruckes, die bis auf *bskal pa* durchaus möglich ist, der Sanskritausdruck eingeführt wurde. Da sie nun ihrem Lautstande nach Weiterbildungen aus sanskritischen Wörtern sind, so können sie nicht tibetisch-sanskritischen Glossaren oder anderen tibetischen Werkübersetzungen entnommen sein, und da der Lautstand in keiner indischen Sprache entwickelt werden kann, so bleibt zur Erklärung nur der eine Weg offen, daß diese sanskritischen Wörter in zentralasiatischen Sprachen aus ihrem ursprünglichen Lautstande heraus der Landessprache angepaßt worden sind und sie in dieser Form ins Mongolische übernommen wurden. Das bedeutet aber geschichtlich nichts anderes, als daß vor der lamaistischen Mission der Buddhismus von Zentralasien aus in der Mongolei verbreitet worden sein muß und daß sich die Wörter sanskritischer Abkunft aus dieser Zeit der Ausbreitung des Buddhismus in die Zeit der lamaistischen Bekehrung der Mongolei erhalten haben. Wie aus S. XXIV meiner Einleitung zu den Tausend Buddhanamen des Bhadrakalpa zu ersehen ist, erstreckten sich die Auswirkungen dieser vorlamaistischen Verbreitung des Buddhismus in der Mongolei bis ins Sprachgebiet des Mandschu.

Daß wir uns mit dieser Erklärung der geschichtlichen Verhältnisse nicht auf dem Holzwege befinden können, wird dadurch erhärtet, daß die beiden Wörter *Esrua* oder *Esrūn* zur Wiedergabe des sanskritischen Brahman und sinnus — beide Wörter finden sich auch in unserem Texte — ebenfalls aus Zentralasien nach der Mongolei gekommen sind. Da beide Wörter zweifelsohne aus dem Uigurischen ins Mongolische eingedrungen sind — siehe B. Laufer, *Sino-Iranica*, S. 572, Nr. 2 und S. 573 Nr. 5 — so wird wohl von vornherein auch für die übrigen Lehn- oder Fremdwörter sanskritischer Herkunft das Uigurische als primäre Quelle des Mongolischen anzunehmen sein. Wir dürfen demnach zunächst einmal uigurische Sendboten des Buddhismus in der Mongolei in vorlamaistischer Zeit erschließen. Dabei ergibt die Tatsache, daß ein gleiches tibetisches *tin ne oḍsin* einmal mit *diyan* (§ 5) übersetzt wird, daß auch eine gelehrte Tradition über die begrifflichen Inhalte der Wörter sanskritischer Herkunft mit den Uiguren in die Mongolei gekommen sein muß. Man kann es sich nicht so ganz leicht vorstellen, daß diese Mission ohne uigurische Literatur vor sich gegangen sein sollte.

Der Lautstand dieser Lehn- und Fremdwörter ist nicht einheitlich wie aus der folgenden Zusammenstellung ersichtlich wird. Dabei bleibt das Wort *niswanis* außer Betracht, es kann m. E. kaum mit Kovalevski, *Dict. Mong. Russe-Francais* auf skr. *nīsvana* zurückgeführt werden, da die Bedeutung beider Wörter nicht zusammenklappt, ich kann aber keine sichere Ableitung geben. Aus dem gleichen Grunde muß ich das Wort *sambaya* ausschließen. Kovalevski gibt zwar als sanskritische Entsprechung *sambhaga* an, doch gibt es im Sanskrit kein solches Wort, soviel ich wenigstens feststellen kann.

a) Vokale im Anlaut.

a- bleibt erhalten in *aranyatan*.

ā- tritt auf als *a-* in *Ananda*, *Abišuwara*, *adiya*.

r- tritt auf als *ri-* in *ridi*.

b) Vokale im Inlaut.

-a- 1. ist ausgefallen in *mimas-ka*.

2. tritt auf als *-a-* in *M-a-g-a-da*, *An-a-nda*, *Abišuw-a-ra*, *ar-a-nyatan*, *Mudg-a-lan*, *sanw-a-r*, *s-a-madi*, *šaḡša-ba-d*, *m-a-qabut*, *g-a-lab*, *gr-a-q(a)*, *Ranj-a-girqa*, *Bad-a-li*, *b-a-riwarc-a-gi*, *biram-a-n*, *Br-a-gam-a-d-a-di*.

-ā- tritt auf

1. als -a- in *nirw-a-n*, *sans-a-r*, *sam-a-di*, *śaṣ-a-bad*, *diy-a-n*, *maq-a-but*, *bariw-a-ṛaḡi*, *bir-a-man*, *B-a-dali*.
2. wird -aa- oder -an- in *Raajagirqa* oder *Ranjagirqa*.
3. wird -ang- in *wiy-ang-girit*.
4. wird -i- in *Ab-i-śuvara*.

-i- tritt auf

1. als -a- in *ś-a-qṣabad*,
2. als -i- in *ad-i-ya*, *n-i-rwan*, *bar-i-warḡaḡi*.

-ī- tritt auf als -i- in *t-i-rti*, *m-i-maskā*.

-u- tritt auf als -u- in *Wenuda*.

-ū- tritt auf als -u- in *s-u-dur*, *maqab-u-t*.

-e- tritt auf als -i- in *Winuda*.

Unklar ist mir, ob in *somiya* eine Weiterbildung von *soma* zu erkennen sei. Es von *saumya* abzuleiten, bietet Schwierigkeiten von seiten der Bedeutung her, da an ein Nomen abstractum zu *soma* nicht zu denken ist und *saumya* in der Bedeutung Mond nicht vorkommt. Ich kann also das -o- von *somiya* nicht auf das Etymon zurückführen.

-ṛ- tritt auf

1. als -ir- in *Ranjag-ir-qa*.
2. als -iri- in *wiyangg-iri-t*.

-au- tritt auf als -u- in *Mudgalan*.

c) Vokale im Wortauslaute und in der Kompositionsfuge.

-a- tritt auf

1. als -a in *adiya*, *Ananda*, *Abiśuvara*, *aranya-tan*, (*somiya*), *mimaska*, *grāḡa*, *Ranjagirqa*, *Magada*.
2. als -i in *Braḡamadadi*, *bariwarḡaḡi*.
3. fällt ab in *nirwan*, *Mudgalan*, *sansar*, *sanwar*, *sudur*, *śaṣabad*, *diyan*, *maqabut*, *galab* (falls svarabhakti vorliegt), *grāḡ*, *wiyanggirit*, *biraman*.
4. *ya* > -i in *tirti* (?).

-i tritt auf als -i in *samadi*, *ridi*, *Badali*.

d) Nasalierte Vokale.

-am- tritt auf als an in *sansar*, *sanwar*.

-ām- tritt auf als -a- in *mim-a-ska*

2. Konsonanten.

I. Einfache Konsonanten.

a) Gutturalreihe.

k- tritt auf als *g*- in *galab*, phonetischer Wert des *g*- bleibt unsicher, es könnte auch tenuis sein.

-k- tritt auf als *-k*-, *-g*- in *mimaska*, *bariwarçagi*, *wiyanggit*, die Schriftzeichen für *-k*- und *-g*- sind nicht unterschieden. Die Lesung erfolgt vom Standpunkte der Phonetik des modernen Mongolischen aus, diese besagt aber nichts über den alten Lautwert.

-g- tritt auf als *-g*- in *Ranja-g-irqa*, *Magada*.

b) Palatalreihe.

-j- tritt auf

1. als *-j*- in *Ranjagirqa*.

2. als *-ç*- in *bariwarçagi* (u). Beachte Asia Major V, 520.

c) Zerebralreihe.

-t- tritt auf als *-d*- in *Badali*, ob *-d*-Media, Lenis oder Tenuis ist, bleibt unklar.

-n- tritt auf als *-n* in *biraman*, *nirwan*.

d) Dentalreihe.

t- tritt auf als *t*- in *tirti*. Auch hier ist nicht auszumachen, ob eine Tenuis, Lenis oder Media zu lesen ist.

-t- tritt auf als *t* in *maqabut*, *wiyanggit*. Die Bestimmung des phonetischen Wertes des *-t* gilt zunächst nur für die Pausaform des modernen Mongolisch.

-d- tritt auf als *-d*- in *adiya*, *Bragama-d-adi*, *-d* in *saqşabad*. (Lesung des *-d* als Media, Tenuis oder Lenis ist unsicher.)

-dh- tritt auf als *-d*- in *samadi*, *Magada*.

n- tritt auf als *n*- in *nirwan*.

-n- tritt auf als *-n* in *Mudgalan*, *diyan*, *-n*- in *A-n-anda*.

Nicht behandelt wird das *-d*- von *Winuda*, da ich das Etymon von *-da* nicht sicher angeben kann. Vielleicht steckt *dāva* darin.

e) Labialreihe.

p- tritt auf als *b*- in *Badali*, *bariwarçagi*. Der phonetische Wert des *b*-, ob Tenuis, Media, oder Lenis läßt sich auch hier aus der Schrift nicht bestimmen.

-p- tritt auf als -b- in *ṣaḡṣabad*. Der phonetische Wert bleibt auch hier aus der Schrift unbestimmbar.

b- tritt auf aus b- in *bīraman*. Der phonetische Wert des b- ist nicht bestimmbar aus der Schrift.

-bh- tritt auf als -b- in *Abiṣuvara*, *maḡabut*. Die phonetische Unsicherheit bleibt.

m- tritt auf als m- in *Mudgalan*, *maḡabut*, *mimaska*, *Magada*.

-m- tritt auf als -m- in *samadi*, (*somiya*), *mimaska*, *bīraman*.

f) Halbvokale und Liquiden.

r- tritt auf als r- in *Ranjagirqa*.

-r- tritt auf als -r in *sansar*, *sanwar*, *Abiṣuvara*.

v- tritt auf als w- in *Winuda*.

-v- tritt auf als -w- in *sanwar*.

g) Sibilanten.

ṣ- tritt auf als ṣ- in *ṣaḡṣabad*.

s- tritt auf als s- in *sansar*, *sanwar*, *samadi*, *sudur*, *somiya*

-s- tritt auf als -s- in *sansar*, *mimaska*.

h) Hauchlaut h.

-h- tritt auf als -q- (𑀧) in *maḡabut*, *grāqa*, *Ranjagirqa*, als -q in *grāq*.

II. Konsonanzen und Geminaten.

a) Der erste Bestandteil ist ein Guttural.

-kṣ- tritt auf als -qṣ- in *ṣa-qṣabad*.

gr- tritt auf als gr- in *grāq(a)*.

b) Der erste Bestandteil ist ein Zerebral.

-ny- tritt auf als -ny- in *ara-ny-atan*.

c) Der erste Bestandteil ist ein Dental.

-tt- tritt auf als -d- in *Braḡamada-d-i*.

-ty- tritt auf als -y- in *adiya*. (?)

-tr- tritt auf als -dur in *sudur*.

-dg- tritt auf als -dg- in *Mudgalan*.

-ddh- tritt auf als -d- in *ridi*.

-dhy- tritt auf als -diy- in *diyan*.

-nd- tritt auf als -nd- in *Ananda*

d) Der erste Bestandteil ist ein Labial.

br- tritt auf

1. als bir- in *bīraman*.

2. als br- in *Braḡamadadi*.

e) Der erste Bestandteil ist ein Halbvokal.

-*rthya* tritt auf als -*rti* in *tirti*. Der phonetische Wert des -*t* ist unsicher. Es kann Tenuis, Lenis und Media sein.

-*rv*- tritt auf als -*rw*- in *nirwan*.

-*lp*- tritt auf als -*lab* in *galab*. Der phonetische Wert des -*b* ist ungewiß, es kann Media, Lenis oder Tenuis sein, die Schrift bietet keine Möglichkeit zur Entscheidung

-*ly*- tritt auf als -*l*- in *Mudgalan*.

-*vra*- tritt auf als -*war*- in *bariwarçagi*.

-*vy*- tritt auf als *wiy*- in *wiyanggirít*.

f) Der erste Bestandteil ist ein Zischlaut.

-*sv*- tritt auf als -*šuw*- in *Abišūwara*.

g) Der erste Bestandteil ist Hauchlaut.

-*hm*- tritt auf

1. als -*m*- in *biraman*.

2. als -*gam*- in *Braqamadadi*.

Nach dem letzten Bestandteile geordnet ergibt sich folgende Zusammenstellung der behandelten Konsonanzen und Geminaten:

dg, tt, nd, ddh, lp, hm, ny, ty, rthya, dhy, ly, vy, gr, tr, br, vra, rv, sv, kš.

Die Konsonanzen unterliegen folgenden Veränderungen:

1. Auflösung durch Svarabhakti.

Betroffen werden: *tr* (wird *dur* nach -*u*- in der vorhergehenden Silbe).

dhy wird *diy* im Wortanlaute.

br wird *bir* im Wortanlaute, teilweise bleibt *br* erhalten.

lp wird *lab* nach einem *a* in der ersten Silbe im Wortauslaute.

sv wird *šuw* nach *abi*.

hm wird *gam* nach und vor Silben mit *a*.

2. Vereinfachung durch Verlust des ersten Bestandteiles.

Betroffen werden: *ty* wird *y* (*adiya*).

hm wird *m* (*biraman*), teilweise bleibt *hm* mit Svarabhakti erhalten.

3. Der zweite Bestandteil wird umgestellt.
Betroffen wird: *vra*, es wird zu *war* (*bariwarçagi*).

Eine Kontraktion liegt vor in *Mudgalan*, indem hier -a- einem sankskritischen -āya- entspricht.

Aus dieser Zusammenstellung ist immerhin zu ersehen, daß diese Wörter aus dem Sanskrit kein einheitliches Gut darstellen. Während der Schlußvokal in einen Falle erhalten ist, schwindet er im anderen. Einmal ist *br* durch Svarabhakti aufgelöst, ein andermal aber nicht. In einer Anzahl Fälle ist -a zu -i am Ende von Wörtern geworden, das andere Mal ist es erhalten. Man kann sich diese Verhältnisse nur durch die Annahme erklären, daß sie verschiedenen Schichten der Übernahme ihren Unterschied in der Lautform verdanken, daß Fremd- und Lehnwörter unterschieden werden müssen. Aber vorläufig versagen meine Möglichkeiten, hier den Dingen beizukommen, ich muß mich darauf beschränken, die Fragestellung aufgewiesen zu haben. Ebenso wenig kann ich den Weg aufhellen, auf welchem die Übernahme vor sich gegangen ist, bis auf das Schlußglied, das Uigurische, bleiben die geschichtlichen Verhältnisse auch nach dieser Seite hin in Dunkel gehüllt.

Es scheint aber, als wären manche der übernommenen Wörter schon mongolisch weiter entwickelt, ich verweise auf *biraman* neben uigurischen *braman* gegenüber *Bragamadadi*, dem im Uigurischen *brxmadati* gegenübersteht (F. W. Müller, Uigurica III, 49). Da es aber, alle diese Fragen der Übernahme und Weitergabe der Wörter systematisch zu behandeln eines viel umfassenderen Gutes bedarf, will ich mich zum Schluß lieber mit dem allgemeinen Hinweis darauf begnügen, daß es in Uigurischen Übersetzungen buddhistischer Werke gang und gäbe ist, die indischen Eigennamen und termini technici nicht zu übersetzen, wie die Tibeter und oft die Chinesen es tun, sondern das indische Wort in einer weiter entwickelten Lautform beizubehalten. Hier stammt also die ganze Technik der Übersetzung aus dem Uigurischen Gebräuchtum und diese Tatsache allein reicht aus, die buddhistische Mission schriftgelehrter Uiguren unter den Mongolen in vorlamaistischer Zeit über allen Zweifel zu erheben. Denn dies Verfahren, indische Namen und termini technici, wenn auch lautlich verändert, in der Hauptsache bei Übersetzungen beizubehalten, weicht wesent-

haft von dem tibetischen Verfahren ab, das nur selten das indische Wort beibehält, meist tibetische Wörter zur Wiedergabe indischer Namen und termini technici verwendet.

So hat uns der kleine Text des Brahmajālasūtra zum Schlusse noch einen großen geschichtlichen Zusammenhang ans Licht gebracht, wofür wir ihm herzlich dankbar sein wollen.

Damit bleibt zu allererst nur noch die angenehme Pflicht zu erfüllen, den Verwaltungen der India Office Library und des Britischen Museums, der Bibliothèque Nationale und der Staatsbibliothek Berlin dafür zu danken, daß sie mir ihre Sammlungen zugänglich gemacht haben und der Männer zu gedenken, die mir geholfen haben. Es sind dies die Herren Dr. Barnett, Prof. Poppe und Vladimirtsov, denen ich auch an dieser Stelle meinen herzlichen Dank aussprechen möchte. Dankbar verbunden fühle ich mich auch meinem Freunde Gustav Haloun, mit dem ich wiederholt über die Dinge der Einleitung gesprochen habe.

Nachschrift. Die vorausgehende Einleitung wurde zusammen mit der ganzen Arbeit im August 1930 an den Verlag abgeliefert. Mitte September dieses Jahres fuhr ich nach Peking, wo ich bis zum April 1933 blieb. Etwa eine Woche vor meiner Abfahrt erhielt ich von der Universitätsbibliothek Leningrad einen Rotofotabzug des mongolischen Brahmajālasūtra, der nach dem handschriftlichen Kanjur in Leningrad hergestellt ist. Dafür möchte ich der Verwaltung der Lenin-grader Universitätsbibliothek auch an dieser Stelle danken. Verarbeiten konnte ich diesen Text nicht mehr. Die vorliegende Einleitungen war nämlich bereits Ende Mai Anfang Juni 1931 ausgesetzt. Etwa nötige Änderungen am Texte der Einleitung vorzunehmen verbot sich durch die entstehenden Kosten. So darf ich mir vorbehalten, in einem Nachtrage diese Lenin-grader Handschrift noch zu verarbeiten, wenn die Arbeit ganz ausgedruckt ist. Das bleibt der billigste Weg. Auch sonst ist in diesen drei Jahren die Forschung nicht stehen geblieben, ich will nur anmerken, daß mir auch Vladimirtsovs mongolische vergleichende Gramatik während der Abfassung meiner Arbeit nicht zugänglich war.

VOM ISLAM ZUR ZEIT DER KREUZZÜGE *

Von RUDOLF TSCHUDI

Otto Frankes reiches Lebenswerk vermögen nur seine Fachgenossen ganz zu würdigen. Aber die bahnbrechenden geschichtlichen und religionswissenschaftlichen Erkenntnisse, die er der Sinologie geschenkt hat, wirken weit über dieses Arbeitsfeld hinaus. Möge der verehrte Meister die folgende Skizze, in der ich einige Wandlungen des muslimischen Staates herauszuheben versuche, als kleines Zeichen tiefer Dankbarkeit entgegennehmen.

Der Islam hat rascher als irgend eine andere der großen Religionen zur Bildung eines Reiches von dieser Welt geführt. Die Hidschra, die Loslösung Muḥammeds von seinem Stamme, hob die von ihm gegründete Gemeinschaft über die Stammesbegriffe, die bis dahin das Leben der Araber beherrscht hatten, hinaus. Nachdem der Gesandte Allāhs in der neuen Heimat die Anerkennung, die er in der Vaterstadt vergeblich erstrebt, gefunden und durch den Sieg über die Mekkaner auch die Zweifler von der Wahrheit seines Prophetentums überzeugt hatte, war für die medinensische Gemeinde und den ältesten islamischen Staat, deren Kern sie bildete, nicht mehr die Stammeszugehörigkeit, sondern die Religion das einigende Band.

Zur selben Zeit, als die beiden Großmächte, deren Gleichgewicht vorher die politische Lage des Morgenlandes bestimmt hatte, Ostrom und das Sasanidenreich, in furchtbarem Kampfe sich erschöpften, war der größte Teil Arabiens zum ersten Male einem Manne untertan. Mochte auch die Islamisierung der Beduinen mehr nur eine politische Angliederung als eine religiöse Bekehrung sein, ihre Kraft, bisher in Stammesfehden gebunden, war nun frei zu einheitlicher Wirkung nach Außen.

Wenige Jahre nach dem Tode des Propheten vernichteten seine Anhänger das persische Reich und entrissen den Byzantinern Syrien und Ägypten. Durch Nordafrika und über Iran

hinaus drangen sie weiter vor. Im zweiten Jahrzehnt des achten Jahrhunderts erstreckte sich das arabisch-islamische Reich von Spanien bis nach dem Nordwesten Indiens und nach Turkistan.

Der von Muḥammed geschaffene Staat blieb allerdings nur unter den beiden ersten Chalifen eine Art Theokratie ohne Propheten. Mit dem dritten Stellvertreter des Gesandten Allāhs gelangte die mekkanische Aristokratie zur Führung. Kurz darnach verschob sich der Schwerpunkt des Reiches aus Arabien in die eroberten Gebiete, vorerst nach Babylonien und nach Syrien. Dort trat der Islam das Erbe der alten, dem Arabertum weit überlegenen Kulturen an. Die Neubekehrten dachten auch als Muslime in ihren bisherigen Gedankenbahnen weiter, kämpften mit den ihnen vertrauten Waffen der griechischen Dialektik nun für ihre neue Religion und bildeten in der Apologetik und Polemik — im Westen gegen die Christen, im Osten gegen die Dualisten, besonders die Manichäer — die muḥammedanische Theologie aus. Eine ebenso tiefe Umwandlung erfuhr der islamische Staat, indem er in die Traditionen der altorientalischen Großreiche hineinwuchs. Zwar regierten die Umajjaden von Syrien aus zunächst noch als arabische Emire — Wellhausen hat diesem Arabischen Reich ein unvergängliches Denkmal gesetzt —, aber schon unter den letzten Chalifen von Damaskus begann das gewaltige Imperium die Formen der Despotie anzunehmen. Mit dem Übergang der Herrschaft an die 'Abbāsiden, der Verlegung des Regierungssitzes nach dem Osten, bald in das neugegründete Baghdād, ist dieser Prozeß abgeschlossen.

Das übernationale Großreich, in dem nicht mehr die arabische Kriegeraristokratie, sondern der Chalife und sein Vezīr, sein Hof, seine Beamten und seine fremdstämmigen Gardetruppen die Träger des Staates waren, bot lange genug den Rahmen für die Erhaltung und das nochmalige Aufblühen der Kulturen des hellenisierten Ostens. In den neuen Grenzen wurden diese zu einer noch engeren Gemeinschaft verbunden. Die Einheitlichkeit der Zivilisation hat denn auch den Verfall der 'abbāsiden Zentralgewalt überdauert. Wenn Adam Mez in seiner „*Renaissance des Islams*“ das stärkere Wieder-aufstehen der vorislamischen Geistesmächte und Lebens-

formen in den muslimischen Diadochen- und Epigonenreichen während des dritten und vierten Jahrhunderts der Hidschra mit Recht besonders betont, so leuchtet aus den farbenfrohen Kulturbildern des unerschöpflichen Werkes doch die innere Einheit der islamischen Welt hervor. Z. B. läßt sich an den Erzählungen aus Tausend und einer Nacht, die indisches, persisches, babylonisches, arabisches, jüdisches, syrisch-christliches und ägyptisches Gut aus ältester, aus hellenistischer und aus muslimischer Zeit vereinigen¹, zeigen, wie der Islam und das arabische Gewand die so verschiedenartigen Elemente nicht nur äußerlich verbunden haben, sondern in der ganzen Sammlung, jedenfalls ihrem größten Teil, eine Grundstimmung und eine Umwelt sich spiegeln lassen². Da wir uns einer Periode politischer Zerrissenheit zuwenden, müssen wir von vornherein festhalten, daß selbst die erfolgreichsten religiösen und nationalen Sonderbestrebungen die Ausgeglichenheit der Lebensführung und ein gewisses Gemeinschaftsgefühl der Muslime nicht mehr zerstört haben.

Nachdem das Reich sich in Einzelstaaten aufgelöst hatte, kam der Zusammenhalt wenigstens in den meisten östlichen Gebieten — Andalusien und Marokko gingen schon ihre eigenen Wege — vorerst noch durch die formelle Anerkennung der Oberherrschaft des Baghdäder Chalifen zum Ausdruck. Noch im zehnten Jahrh. wurde freilich selbst in zentralen Ländern des Islams auch dieses Band zerschnitten: der Schī'a gelang die Schaffung einer Großmacht. Ihre ketzerischste, der Sunna feindlichste Form bewährte im ismā'ilitischen Gegenchalifat der Fātimiden, die vom mittleren Nordafrika aus Ägypten eroberten, das heutige Kairo als Hauptstadt gründeten und bald nach Syrien übergriffen, ihre staatenbildende Kraft. Zur gleichen Zeit begann im Nordosten das Persertum nicht nur politisch, sondern auch geistig sich zu erheben und seiner großen Vergangenheit wieder bewußt zu werden.

¹ Vgl. E. Littmann, *Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur*, Tübingen 1923, S. 13 und dess. Abhandlung *Zur Entstehung und Geschichte von Tausendundeiner Nacht* am Schluß des VI. Bandes seiner Übers. von 1001 N. (Insel-Verlag 1928) bes. S. 709 ff.

² Littmann, ebenda VI, S. 707; O. Rescher, *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht: Der Islam IX*, S. 7 f.

Daß diese Bewegungen nicht zur weiteren Zersplitterung der muslimischen Staatenwelt führten, daß vielmehr wenigstens das iranische Gebiet, Babylonien, Mesopotamien, kürzere Zeit auch Syrien und Palästina, wieder zu einer Großmacht vereinigt und sehr beträchtliche Teile Kleinasiens dem Islam neu gewonnen wurden und daß das Chalifat von Baghdād der Träger der muslimischen Überlieferung blieb, ist die Folge des Eingreifens der seldschukischen Türken. Hatten deren Stammverwandte schon längst als Prätorianer in den Hauptstädten, bald auch als Gründer von Dynastien in Provinzen — zuerst in Ägypten, dann von Ghazna aus in Chorāsān und im Nordwesten Indiens — das politische Geschehen mitbestimmt, so errangen um die Mitte des 11. Jahrhs. die Seldschuken die Hegemonie über den ganzen islamischen Osten. Gestützt auf ein eigenes Reich, das schon Transoxanien und Persien umfaßte, befreiten sie die Baghdāder Chalifen von ihren schi'itischen Hausmeiern und nahmen selbst deren Stelle ein. Noch nicht lange islamisiert, legten sie großen Wert darauf, von den 'Abbāsiden, in denen sie das Symbol der muslimischen Einheit sahen, legitimiert und als Sultane anerkannt zu werden. Sie versuchten gar nicht, ihrem Reiche ein nationaltürkisches Gepräge zu geben, sondern übernahmen die islamisch-persische Kultur und fühlten sich vor allem als Vorkämpfer des übernationalen sunnitischen Islams.

Wie einst die ersten 'Abbāsiden sich mit dem Schriftgelehrtentum, das sich unter ihnen zu einem eigenen Stande ausgebildet hatte, verbanden und ihrer Herrschaft dadurch ein besonderes religiöses Ansehen verliehen, so begünstigten nun die Seldschuken die Vertreter der Orthodoxie.

Während aber früher das muslimische Geistesleben, von der griechischen Wissenschaft befruchtet, sich durch das 'abbāsidische Staatskirchentum keineswegs hatte einengen lassen, begann das hellenistische Erbe im islamischen Osten seit dem zehnten Jahrh. nach und nach zu verkümmern¹. Die Wissen-

¹ In der besonderen Form bāṭinitischer Systeme und islamischer Gnosis erlebte es allerdings eine neue Entfaltung. Vgl. z. B. H. H. Schaeder, *Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung*: Z.D.M.G. 79. Bd. S. 192 ff., bes. S. 219 f.

schaft erstarrte schließlich im Traditionalismus. Die Seldschuken haben ihren Niedergang nicht erst herbeigeführt; wohl aber wird er in den staatlichen Einrichtungen, durch die sie das Schriftgelehrtentum zu fördern suchten, besonders deutlich.

Die Diener der Wissenschaft, vor allem des Gesetzesstudiums, genossen zur Blütezeit der islamischen Kultur das höchste Ansehen. Sie waren von der Verpflichtung zur Teilnahme am heiligen Kriege befreit, und wenn sie in Ausübung ihres Berufs starben, galten sie den im Kampfe für den Islam Gefallenen gleich¹. Solange die Grundfragen noch diskutiert wurden, blieb auch die innere Kraft des Gelehrtentums ungeboren. Nachdem jedoch die Geisteskämpfe — im wesentlichen zu Gunsten der Orthodoxie — entschieden waren, beschränkte sich die Tätigkeit der Gelehrten fortan auf das Erhalten und Überliefern dessen, was der consensus doctorum anerkannt hatte.

Und nun gründeten die Seldschuken die ersten staatlichen Universitäten. Die Moscheen waren von Anfang an Stätten freier Lehrtätigkeit gewesen. Hatten auch die Baghdäder Chalifen und später ihre Kairiner Rivalen den Gelehrten Wohnungen zur Verfügung gestellt und Gehälter ausgesetzt und reiche Bibliotheken unterhalten, bestanden auch im Nordosten, besonders in Nischāpūr, als sunnitische Gegenstücke zur fātimidischen Akademie in Kairo, schon Lehranstalten unter dem Namen Medrese² — die eigentliche Verstaatlichung der wissenschaftlichen Institute, die Förderung und Beaufsichtigung der gelehrten Studien von Seiten der Regierung zur Stärkung der Orthodoxie brachte erst die Seldschukenherrschaft. Nun wurden nach dem Muster der vom Vezīr Nizām el-Mulk in Nischāpūr und Baghdād (1067) gestifteten Medresen im ganzen Osten Hochschulen mit Wohnungen für Lehrer und Schüler, mit besoldeten Professuren und Stipendien für die Hörer und mit festgesetztem Studiengang errichtet.

¹ Vgl. Snouck Hurgronje, *Mekka* II, S. 226f. — Zu den Übertragungen des Begriffes *Schahīd* auf andere Todesanlässe und auf friedliche Gebiete vgl. Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, S. 338ff. und Björkman, *Enzyklopaedie des Islām*, IV, S. 280.

² Pedersen, *Enzyklopaedie des Islām*, III, S. 410ff.

Die Folgen dieser staatlichen Bevormundung der Wissenschaft spiegeln sich im Bericht über die Trauerfeier, die die Gelehrten Transoxaniens, als sie von der Gründung der Universität Baghdād hörten, aus Betrübniß über den Verfall der Ehre der Wissenschaft veranstaltet haben sollen¹.

Aber nicht nur Schmerz und Resignation lösten der Niedergang und die Erstarrung aus. Durch eine schöpferische Tat hat zur selben Zeit ein großer Theologe dem Islam die Kräfte unmittelbarer Frömmigkeit gerettet.

Im Jahre 1091 wurde al-Ghazālī aus Ṭūs in Chorāsān als Professor für kanonisches Recht an die Universität Baghdād berufen. Nach vierjähriger Tätigkeit brach ihm in schwerster innerer Krise zusammen, was er bis dahin als Lehrer und Schriftsteller aufs glänzendste vertreten hatte. Er verzichtete auf sein Amt und lebte dann lange Zeit als Einsiedler und als Wanderderwisch. Da fand er seine Seele, die er in der großen Welt verloren hatte, wieder und fühlte sich nun berufen, sein Gotterleben in einem Ausgleich der Mystik mit dem Glauben und der Pflichtenlehre fruchtbar zu machen. Die Verneinung des heiligen Gesetzes, die hemmungslose Gnosis, den Pantheismus, die so viele Šūfis dem Islam entfremdeten, lehnte er eben so schroff ab wie die dogmatischen Spitzfindigkeiten und die äußerliche Gesetzesgerechtigkeit der Theologen. Sein Lebenswerk hat die muslimische Frömmigkeit für immer mitbestimmt — daß anderseits seine *Destructio philosophorum* in solchem Maße, wie es geschehen ist, destruktiv zu wirken vermochte, ist besonders kennzeichnend für den Zustand des Ostens².

Als al-Ghazālī die Gesetzesreligion durch die Mystik neu belebte, regten sich gegen den geistigen Druck und die straffe Staatsgewalt in Persien die alten Widerstände in verstärktem Grade. Wie sich schon zur Zeit des sasanidischen Klerikalismus ein geheimes Freidenkertum gehalten hatte, so

¹ Snouck Hurgronje, *Mekka* II, S. 228f.

² Über die Schulhäupter und die Lehrer der Philosophie zu Baghdād im 10. und 11. Jahrh. und über den Verfall der philosophischen Studien am Ende dieses Zeitraums siehe Max Meyerhof, *Von Alexandrien nach Bagdad. Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterrichts bei den Arabern*. Sitzungsber. d. Preuß. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Klasse 1930, S. 389—429.

lehnten hier weite Kreise der Gebildeten die islamische Orthodoxie ab und wahrten nur, soweit nötig, nach außen den Schein der Gläubigkeit. Da ist es kein Zufall, daß sich aus der Seldschukenzeit (und zum Teil aus den folgenden Jahrh.) in den unter dem Namen des 'Umar-i-Chajjām überlieferten Vierzeilern ein klassisches Dokument dieser Geistesrichtung erhalten hat. Nach den jüngsten Forschungen können wir bestenfalls für einen kleinen Teil der Gedichte die Autorschaft des berühmten, im Jahre 1123 gestorbenen Astronomen und Mathematikers annehmen¹. Die Sinnsprüche werden uns aber gerade dadurch ein wichtiges geschichtliches Zeugnis, daß wir nicht mehr versuchen müssen, sie alle als Werk eines einzigen Mannes zu interpretieren, sondern sie als Niederschlag der Stimmungen und Strömungen in der persischen Oberschicht, die sich mit dem ihr wesensfremden religiösen Geist des Zeitalters kritisch und skeptisch auseinandersetzt, betrachten dürfen². Soweit die Vierzeiler ihre Spitze gegen einzelne Glaubenssätze richten, sind es eben jene dogmatischen Kompromisse des zehnten Jahrs., die im elften durch die sunnitische Theologie als der Islam vertreten wurden.

Den Kampf gegen die politische und militärische Macht der Seldschuken führten auf persischem Boden vor allem die Assassinen. Dieser Bund war eine Gründung fātimidischer Emissäre und blieb noch längere Zeit mit Kairo in Verbindung. Die bewundernswerte Organisation durch Ḥasan-i-Šabbāḥ gab ihm die Festigkeit und die Disziplin, die ihn befähigten, den ganzen muslimischen Osten zu terrorisieren.

Die Assassinenbewegung war aber wohl mehr als nur eine besonders erfolgreiche Auswirkung der ismā'īlitisch-bāṭinitischen Propaganda und damit eine Form des schi'itischen Widerstandes gegen die sunnitischen Seldschuken; sehr vieles spricht dafür, daß wir in ihr zugleich den letzten Kampf des iranischen

¹ Vgl. Friedrich Rosen, *Zur Textfrage der Vierzeiler Omar's des Zeltnachers*: Z.D.M.G. 80. Bd. (1926), S. 285—313, und Arthur Christensen, *Critical Studies in the Rubā'iyāt of 'Umar-i-Khayyām*, Kopenhagen 1927.

² Vgl. H. Ritter, *Zur Frage der Echtheit der Vierzeiler 'Omar Chajjāms*: O.L.Z. 1929, Sp. 156—163 und Rosen, a. a. O. S. 309 ff.

Rittertums gegen die neue Zeit sehen müssen¹. Die muslimische Eroberung hatte zwar die Herrschaft des Feudaladels, dessen Macht schon im Sasanidenreich gesunken war, gebrochen, den Ritterstand jedoch keineswegs vernichtet. Noch waren viele Burgen erhalten und im Besitze der alten Familien geblieben. Das Wiederaufleben des persischen Nationalgefühls im zehnten Jahrh. erhöhte das Ansehen der Ritter. Nach dem Verschwinden des zoroastrischen Priestertums waren die Landedelleute die Träger der sasanidischen Tradition. Da unter dem Schutz der großen Seldschuken die Städte aufblühten, fühlten sich die Ritter mehr denn je bedroht. Wenn sie sich in ihrem Verteidigungskampfe mit den Ismā'iliten zusammentaten und dann wohl einen erheblichen Teil der Assassinen bildeten, so wiederholt sich hier ein im Orient besonders häufiger Vorgang: rein politische und soziale Bewegungen verbinden sich mit religiös-politischen und treten unter dieser Form auf.

Am Anfang des zwölften Jahrs. begann das Gesamtreich der Seldschuken — vor allem infolge der Thronstreitigkeiten — sich aufzulösen. Nun wurde es auch in Babylonien und in Mesopotamien offenbar, daß der Zwang ihrer Herrschaft Widerstandskräfte ausgelöst hatte, die früher nicht hervorgetreten waren.

Im 'Irāk versuchten der Mazjadite Šadaqa und sein Sohn Dubais, Stammeshäuptlinge mit dem schon ererbten Titel Malik el-'Arab, gestützt auf einen Beduinenbund am Euphrat, noch einmal einen reinen Araberstaat aufzurichten. Nach anfänglichen Erfolgen scheiterte zwar das Unternehmen. Welchen Eindruck es aber nach dem langen Perser- und Türkenregiment machte, bezeugt das Lob, das al-Ḥarīrī in der 39. Maḳāme dem Dubais spendet.

Mehr Glück in der Ausnützung der verworrenen Lage hatten die 'abbāsiden Chalifen. Sie vermochten ihre weltliche Macht, die seit mehr als zwei Jahrhunderten vernichtet war, wenigstens über Baghdād und die umliegenden Landschaften wieder herzustellen und den selbständig gewordenen seldschukischen Statthaltern in Mesopotamien und Westpersien bald mit ebenbürtigen Kräften entgegenzutreten.

¹ Vgl. W. Barthold, *Die persische Šu'ubīja und die moderne Wissenschaft*: Z. Ass., 26. Bd. (Goldziher-Festschrift), S. 249—266.

Für die Gesamtentwicklung des Ostens blieben jedoch alle diese durch den Druck des Einheitsstaates erweckten oder beschleunigten Erhebungen unfruchtbar; sie brachten auf die Dauer weder äußere noch innere Befreiung¹. Andererseits hat es eine verhängnisvolle Verkettung gefügt, daß zur gleichen Zeit im Westen, weit über den einstigen Machtbereich der Seldschuken hinaus, deren Staatsideal in seiner engsten und starrsten Form verwirklicht worden ist und dann den Islam auf Jahrhunderte hinaus, bis nahe an unsere Zeit, bestimmt hat.

Diese Wendung ist eine Folge der Kreuzzüge². Daß Jerusalem in die Hände der Franken fiel, war für den frommen Muslim gewiß schmerzlich genug; aber eine einheitliche Kriegsstimmung, eine zentrale Idee, wie sie die Kreuzfahrer wenigstens am Anfang beherrschte, fehlte der islamischen Seite zunächst völlig. Erst allmählich sind die Muslime durch die Kreuzzüge fanatisiert worden, auf demselben syrischen Boden, wo vierhundert Jahre früher unter den Umajjaden die christliche Polemik — Johannes von Damaskus schildert sie uns aufs lebendigste — den jungen Islam gezwungen hatte, sich in der Abwehr dogmatisch präziser zu fassen und abzuschließen.

Das Fātimidenchalifat und das Seldschukenreich, dessen westliche Hälfte sich bereits im Zerfall befand, waren schon durch ihre äußere Schwäche gehindert, die fränkischen Er-

1 Die politische Führung fiel aufs neue einer türkischen Dynastie des Nordostens zu, den aus einer seldschukischen Statthalterschaft hervorgegangenen Chwārizmschāhs; immerhin zeigte der Widerstand des 'Abbāsidenchalifen, daß jene Kräfte im engeren Bereiche noch wirksam waren. Bald aber brachten die Mongolen eine völlige Umgestaltung. Erst sie schufen im persischen Teil des ehemaligen Seldschukenreiches (wie auch in China und in Rußland) durch den viel stärkeren Druck und die brutalere Nivellierung die Voraussetzungen für die Entstehung eines nationalen Großstaats.

2 Zur Auslösung der Bewegung (auf deren Vorgeschichte wir hier nicht eingehen) haben die Seldschuken erheblich beigetragen, da ihre Kämpfe mit den Fātimiden die Christen im heiligen Lande und die Jerusalempilger in Mitleidenschaft zogen und die siegreichen türkischen Generäle die Andersgläubigen härter, als sie es bis dahin gewohnt waren, behandelten.

oberer zu vertreiben. Lähmender noch wirkte der religiös-politische Gegensatz, der sie trennte. Solange dieser nicht überwunden war, gab es keine Möglichkeit, die Kreuzfahrerstaaten zu umfassen und zu vernichten.

Da ging aus einer der seldschukischen Statthalterschaften in Mesopotamien ein Fürstengeschlecht hervor, das politische und militärische Fähigkeiten mit religiöser Hingabe an die muslimische Sache vereinigte und von einem festgefügtten Staate aus jene Aufgabe löste: die Zengiden von Mōṣul und Aleppo wurden die Erneuerer des Islams und die Führer der Reaktion gegen die Kreuzzüge. Um die Mitte des zwölften Jahrhunderts rief Nūr ed-dīn, der Sohn des Gründers der Dynastie, mit hinreißender Begeisterung zum Glaubenskrieg auf, zum Kampf auf dem Pfade Allāhs nach dem Beispiel der alten Heldenzeit der Eroberungskriege. Er nahm die Tradition der großen Seldschuken auf: das Eintreten für den Gesamtislam und die Betonung der sunnitischen Orthodoxie. Daß er auf das gleiche innerpolitische Ziel auch mit den gleichen Mitteln wie jene hinarbeitete, beweisen seine Medresegründungen in Aleppo, Damaskus, Ḥamā, Ḥimṣ, Ba'albek¹.

Ohne schon den entscheidenden Schlag gegen die Kreuzfahrer zu versuchen, umging er sie südwärts, indem er, vorerst im Einverständnis mit dem Fātimiden, den der König Amalrich von Jerusalem bedrängte, ein Heer unter dem kurdischen Emir Schīrkūh nach Ägypten sandte. Nach Schīrkūhs Tode übernahm dessen Neffe, Ṣalāh ed-dīn Jūsuf ibn Ejjūb, der große Saladin, den Oberbefehl und machte dem Fātimidenchalifat ein Ende. Im September 1171 wurde in Kairo während des Freitagsgottesdienstes zum ersten Male seit mehr als zweihundert Jahren wieder für den 'Abbāsiden gebetet.

Da Nūr ed-dīn bald darauf starb, konnte Saladin sich auch dessen asiatischen Besitzes bemächtigen. So vereinigte er Ägypten, Syrien und Nordmesopotamien zu einem sunnitischen Reich und schloß die Kreuzfahrerstaaten ein.

Am 2. Oktober 1187 fällt Jerusalem; im Gegensatz zur Ausmordung der Stadt bei der christlichen Eroberung wird die Einwohnerschaft geschont.

¹ Vgl. Pedersen, a. a. O. S. 413.

Der dritte Kreuzzug rettete zwar kurz vor Saladins Tod das Küstengebiet zwischen Tyrus und Jaffa für die Franken, und Kaiser Friedrich II. erreichte 1229 sogar die Abtretung Jerusalems mit Ausnahme des Tempelplatzes und seiner Moscheen. Diese und einige weitere Rückschläge ändern aber nichts an der Tatsache, daß Nūr ed-dīn und Saladin die entscheidende Wendung zugunsten der Muslime herbeigeführt haben. 1244 fiel Jerusalem wieder in ihre Hände; 1291 verloren die Kreuzfahrer ihre letzten Stützpunkte auf dem Festlande.

Das phantastische Unternehmen der westeuropäischen Ritterschaft war endgültig gescheitert. Aber wie es für das Abendland seine Rolle damit nicht ausgespielt hatte, wie vielmehr die Berührung mit der noch überlegenen orientalischen Kultur dem Westen geistige Befreiung und materielle Güter schenkte und wesentlich zur Bildung des neuen Europa beitrug, so vermochte anderseits das Morgenland die gerade gegensätzliche Einwirkung der Kreuzzüge, die Fanatisierung durch das fränkische Christentum, die Verschärfung, ja Vergiftung des islamisch-christlichen Gegensatzes nicht mehr zu überwinden¹.

Auf muslimischer Seite spiegelt sich die Zeit der Kreuzzüge vielleicht am unmittelbarsten in den Memoiren² des syrischen Emīrs Usāma ibn Munkidh (geb. 1095 in Schaizar — Caesarea am mittleren Orontes —, gest. 1188 in Damaskus), der den ganzen Verlauf der islamischen Reaktion, oft in hervorragenden Stellungen, miterlebte und mit Nūr ed-dīn und Saladin in persönlichem Verkehr stand. Sein Werk ist eine um so reizvollere kulturhistorische Quelle, da er gar nicht versucht, eine zusammenhängende Geschichtsdarstellung zu geben, sondern einzelne Schilderungen, sozusagen Momentaufnahmen aus seinem Leben, mosaikartig aneinanderfügt.

Im zweiten Viertel des 12. Jahrh. treffen wir Usāma an den Höfen und auf den Feldzügen muslimischer Fürsten. Wie er seine Herren und Gastgeber wechselt und wie diese zu einander stehen, kennzeichnet die lähmende Uneinigkeit der Gegner der Kreuzfahrer — mag auch Usāma oft genug Ge-

¹ Vgl. z. B. Richard Hartmann, *Palästina unter den Arabern*, Leipzig 1915, S. 40f.

² Herausgegeben von H. Derenbourg, Paris 1886 und von Ph. K. Hitti, Princeton 1930.

legenheit finden, gegen die Franken zu kämpfen. Er dient Nūr ed-dīns Vater, dann dessen Feinden in Damaskus, die mit König Fulko von Jerusalem ein Bündnis schließen, verbringt mehrere Jahre zu Kairo in engen Beziehungen zum Fātimidenhof. In Jerusalem, wo er zur Zeit jenes Bündnisses weilt, schließt er Freundschaft mit den Tempelherren — das Rittertum überbrückt die Gegensätze der Religion und der Rasse; muslimische und fränkische Herren fühlen sich als Angehörige desselben Standes.

In seinen Berichten über Jerusalem¹ und über das christliche Antiochien² unterscheidet Usāma scharf zwischen den schon fest angesiedelten und an orientalische Art gewöhnten ersten Kreuzfahrern und dem fanatischen Nachschub aus dem Westen. Man sieht, wie sich im heiligen Lande eine Verständigung anbahnt. Diese weltlichere Auffassung greift dann befreiend nach Europa über.

Anderseits wächst bei den Muslimen die feindliche Stimmung gegen die Franken³; die Uneinigkeit weicht dem geschlossenen Glaubenskampf — Usāma läßt den Hauptteil seines Werkes ausklingen in den Preis Saladins⁴, den er feiert als den Überwinder der Kreuzanbeter, als den Wiederhersteller der Macht des wahren Glaubens und der Sicherheit der Muslime.

Die innere Wirkung der Kreuzzüge auf den Orient vollendet sich in der Übertragung des seldschukischen Staatsideals auf Ägypten. Der Geist, der hier den Islam seit Saladin beherrscht, ist nur zu verstehen aus dem Zusammentreffen der sich gegenseitig verstärkenden Einflüsse des seldschukischen Ostens und des fränkischen Westens.

Die Mittel, die die Seldschuken zur Überwindung der religiösen und politischen Zerrissenheit benützt, die dann in Nūr ed-dīns Händen sich aufs neue bewährt hatten, konnte auch Saladin nicht mehr entbehren.

1 Ausgabe Hitti S. 134f. 2 Ebenda S. 140f.

3 So herrscht auch erst in späten Bestandteilen von 1001 Nacht, die Reflexe der Kreuzzugszeit enthalten, eigentliche Feindschaft gegen das Christentum. Vgl. Littmann, *Tausendundeine Nacht in der arabischen Literatur*, S. 20 und Rescher, a. a. O. S. 81.

4 Ausgabe Hitti S. 164ff.

So stellte er nicht nur die Sunna staatsrechtlich, im Sinne der Anerkennung des Baghdäder Chalifen, wieder her. Vielmehr baute er überall neu auf¹. Die östlichen Einflüsse, die Ägypten schon früher empfangen hatte, verstärkten sich nun in der besondern Form, die das islamisch-persische Kulturerbe im Reich der seldschukischen Türken angenommen hatte.

Das ließe sich auf allen Gebieten nachweisen: in der Änderung höfischer Zeremonien und Titulaturen und in der Einführung des türkischen Kriegerlebens ebenso wie in der Architektur und im Kunstgewerbe. Am augenfälligsten offenbart die Umwälzung der sofortige Wechsel der arabischen ornamentalen Schrift. An die Stelle des verflochtenen blühenden Kūfī, das die Fāṭimidenkunst in höchster Vollendung gepflegt hatte, trat der runde Duktus der persisch-seldschukischen Neschischrift. Vor allem aber bezeichnen wieder die Gründungen von Medresen den Weg der sunnitischen Reaktion und der orthodoxen Propaganda. In Kairo wurden die fātimidische Akademie und Bibliothek aufgehoben, ältere Hochschulen umgestaltet und verstaatlicht, zahlreiche neue gestiftet; auch Alexandrien erhielt mehrere Medresen, und schon zwei Jahre nach der Rückeroberung errichtete Saladin die erste in Jerusalem. —

Der ägyptische Militärstaat bot — zuerst unter Saladins Geschlecht, den Ejjubiden, seit der Mitte des 13. Jahrhs. unter den Mamlūken, die aus den türkischen und tscherkessischen Sklavengarden hervorgingen — dem, was von der muslimischen Kultur noch lebte, wenigstens äußere Sicherheit. Als die Mongolen den Osten niederwarfen — 1258 wurde das Baghdäder Chalifat vernichtet —, bewahrten die Mamlūken ihr Land vor dem gleichen Schicksal, konnten auch Syrien fest in der Hand behalten und die Schutzherrschaft über Mekka und al-Medīna ausüben. In diesen Gebieten, vor allem in Ägypten, die islamische Überlieferung durch die Mongolenzeit hindurch gerettet zu haben, ist die weltgeschichtliche Tat der Mamlūken.

Als dann vom Nordwesten der muḥammedanischen Welt aus die osmanischen Türken ihr Reich aufrichteten und, schon längst im Besitze der Balkanhalbinsel und Konstantinopels,

¹ Vgl. zum Folgenden C. H. Becker, *Islamstudien* I, S. 160, 174, 192f., 199.

in der ersten Hälfte des 16. Jahrhs. die altislamischen asiatischen Gebiete und Ägypten mit ihrem Staate vereinigten, traten sie das religiöse Erbe Saladins an und kamen unter den Einfluß der Kairiner Orthodoxie. Hatten sie noch bis gegen das Ende des 15. Jahrhs. ihr Antlitz mehr dem Westen zugewandt und der abendländischen Kultur empfänglicher gegenübergestanden, als man — aus dem späteren Zustand zurückschließend — gewöhnlich annimmt, so wurden sie nun immer stärker orientalisiert.

Die nach den Kreuzzügen ausgebildete Form des ägyptischen Islams hat wesentlich dazu beigetragen, daß es für die Osmanen keine Brücke zum Abendland mehr gab und daß sie schließlich in unseren Tagen, als sie das Heil in der Europäisierung sahen, dies Ziel nur durch den völligen Bruch mit ihrer muslimischen Vergangenheit glauben erreichen zu können. So führt die Linie, die wir von den Seldschuken zu Saladin verfolgt haben, über Kairo und Stambul bis in die Krise, in der heute der muhammedanische Orient steht.

WAR „TOCHARISCH“ DIE SPRACHE DER TOCHARER?*

Von STEN KONOW

Die beiden früher unbekannten Sprachen, die die archäologischen Entdeckungen im chinesischen Turkestan ans Licht gezogen haben und die man anfangs als Sprache I und Sprache II unterschied, haben jetzt anscheinend ihre endgültigen Bezeichnungen erhalten. Die letztere wird Sakisch, die erstere Tocharisch genannt.

Innerhalb des Tocharischen unterscheidet man ferner zwei Dialekte, A und B. Von B wissen wir, daß er im 7. Jahrh. und wahrscheinlich auch früher in der Oase Kutscha als Administrationssprache verwendet wurde, und daß er anscheinend auch weiter gegen Osten gesprochen wurde. Die chinesischen Nachrichten über Kutscha fließen ziemlich reichlich, und sie enthalten nichts, was darauf hindeutet, daß die Bevölkerung gewechselt hat. Wir dürfen deshalb annehmen, daß der B-Dialekt seit vorchristlicher Zeit die Landessprache von Kutscha war.

Für diese Mundart wird in unseren Quellen nie ein Name gegeben. Es ist der andere Dialekt, der nur in buddhistischen Texten vorkommt, der als tocharisch bezeichnet wird, und Sieg und Siegling heben deshalb hervor¹, daß der Name *tocharisch* zur Zeit nur dem A-Dialekt zuerkannt werden kann.

Den Nachweis dieser Sachlage verdanken wir neben Sieg und Siegling dem verstorbenen F. W. K. Müller. Er veröffentlichte² den Kolophon einer uigurischen Version des Buches Maitrisamit, „welches von dem Vaibhāṣika Āryacandra aus der indischen Sprache in die tocharische (*toḡrī*) Sprache übersetzt (‘zurechtgemacht’) und von dem Ācārya Prajñārakṣita aus der tocharischen Sprache in die türkische übertragen worden

¹ *Tocharische Sprachreste*. Bd. I. Berlin und Leipzig 1921, S. IV.

² *Beitrag zur genaueren Bestimmung der unbekannten Sprachen Mittelasiens*, SBAW, 1907, S. 958 ff.

war“. In ihrer grundlegenden Abhandlung *„Tocharisch, die Sprache der Indoskythen“*¹ wiesen sodann Sieg und Siegling nach, daß Bruchstücke gerade dieses Werkes, hier Maitreyasamiti genannt, in dem A-Dialekt der Sprache I vorhanden sind, und daß es ausdrücklich gesagt wird, daß es von dem Vaibhāṣika Āryacandra zusammengestellt (*varitvan*) war. Der Schluß schien unvermeidlich zu sein: der A-Dialekt war die Sprache, welche die Uiguren tocharisch nannten.

Staël-Holstein² bezweifelte die Richtigkeit dieses Schlusses. Alles was wir über die Sprache der Tocharer wissen, deute darauf hin, daß sie iranisch war, und wir müßten deshalb wahrscheinlich annehmen, daß wir es in den von den genannten Gelehrten herangezogenen Texten mit zwei Übersetzungen aus einer dritten Sprache zu tun haben, von denen die türkische von dem Ācārya Prajñāraṣita herrühre, während die andere anonym sei. Diese dritte Sprache sei es, die *tocharisch* genannt werde, und sie sei mit der Sprache II, d. h. mit der *iranischen* Sprache, die wir jetzt gewöhnlich *sakisch* nennen, identisch.

In einer neuen Abhandlung³ gelang es aber Müller und Sieg nachzuweisen, daß es tatsächlich die Sprache I, oder vielmehr der A-Dialekt ist, den die Uiguren tocharisch nennen. Auf die sprachlichen Argumente Staël-Holstein's ließen sie sich nicht ein, weil ihre Widerlegung „in der Arbeit von Lüders⁴ *„die Sakas und die nordarische Sprache“* genügend geschehen ist“.

Später hat nun Sieg⁵ nachgewiesen, daß die Bezeichnung tocharisch in den Texten selbst durch eine andere ersetzt wird, indem die Sprache dort als *Ārsi-kāntu*, Ārsi-Zunge, bezeichnet wird. Das Wort *ārsi* findet sich sonst in Zusammensetzungen wie *Ārsi-type*, Ārsi-Land, *Ārsi-lāñci*, den Ārsi-Königen gehörig, und unzusammengesetzt im gen. pl. *ārsiśśi*, so daß es wohl sicher Bezeichnung eines Volkes oder einer Klasse ist.

Während der B-Dialekt sicher in Kutscha, und wahrschein-

1 *SBAW*, 1908, S. 915 ff.

2 *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St.-Petersbourg*, 1908, S. 1367 ff., 1909, S. 479 ff.

3 *Maitrisamit und „Tocharisch“*. *SBAW*, 1916, S. 395 ff.

4 *SBAW*, 1913, S. 406 ff.

5 *Ein einheimischer Name für Toxrī*. *SBAW*, 1918, S. 560 ff.

lich auch im Turfangebiet, Landessprache war, haben Sieg und Siegling einige Tatsachen hervorgehoben, die entschieden dafür sprechen, „daß das Tocharische im Gegensatze zum Dialekt **B** nicht heimische Sprache des Landes gewesen, sondern mit dem aus Baktrien, dem späteren Tocharistan, ins Land gekommenen Buddhismus, und zwar als dessen Mittlersprache neben dem Sanskrit, dahin verpflanzt worden ist.“

Das sog. Tocharische sollte somit eine in Tocharistan gesprochene Sprache sein, die von den Sprechern selbst *Ārsi*-Zunge genannt wurde.

Sodann verglich Müller¹ die Bezeichnung *Ārsi* mit dem Völkernamen *Ἀσιῶτες* des Strabo, der auch in den *Asiani reges Thocarorum* des Trogus steckt. Wir sollten somit berechtigt sein, die Doppelbezeichnung so zu erklären, daß *Ārsi* die Bezeichnung der Herrscher, Tocharer die des Volkes selbst war. Und das Vorhandensein eines nahe verwandten Dialektes in Ostturkestan ließe sich einfach durch die Annahme erklären, daß die *Ārsi*-Tocharer aus Ostturkestan nach Baktrien emigriert waren. Da nun Müller weiter den Namen *Ārsi* mit dem der *Yüe-tschü* der chinesischen Annalen identifizierte, wäre eine solche Einwanderung auch tatsächlich in unseren Quellen nachweisbar.

Diese Wortvergleiche sind sehr bestechend, nicht aber ganz überzeugend. Und angenommen, daß sie richtig sind, so wird man sich fragen müssen, ob wir berechtigt sind, die Tocharer und ihre Herrscher, die *Yüe-tschü-Ārsi*, als eine von Haus aus ethnische und sprachliche Einheit anzusehen, und, widrigenfalls: ist die *Ārsi-Toxri*-Sprache ursprünglich die der *Ārsi-Yüe-tschü* oder die der Tocharer?

Die Zusammenstellung *Ārsi-Ἀσιῶτες* bereitet wohl am wenigsten Schwierigkeiten, obgleich die von Müller herangezogenen Parallelen das Fehlen des *r* in dem griechischen Namen nicht genügend erklären. Die Beziehungen der Asianer zu den Tocharern einerseits, und der Gebrauch der Bezeichnungen *Ārsi* und *Toxri* für eine und dieselbe Sprache andererseits, sprechen aber so entschieden für Müllers Annahme, daß sie kaum bezweifelt werden kann.

¹ *Toxri und Kuisan (Küšan)*, *ibidem*, S. 566 ff.

Wir müssen dann annehmen, daß das tocharische Wort schon in vorchristlicher Zeit etwa die Form *ārśi* angenommen hatte¹. Dafür spricht vielleicht auch das später zu erwähnende indische *ṛṣika*, das wie eine Paṇḍit-Etymologie aussieht.

Müller erwähnt die Möglichkeit, *ārśi* mit dem Namen *An-si* für das Protektorat von Turfan, und später von Kutscha, in Verbindung zu bringen. Falls diese Zusammenstellung richtig sein sollte, würden wir ein gewisses Recht haben, die Bezeichnung *Ārśi* auch auf den Dialekt **B** zu übertragen. Dagegen würde man wohl dann nicht mehr daran denken können, *Ārśi* und *Yüe-tschī* miteinander zu identifizieren.

Der Name *Yüe-tschī* war den Chinesen jedenfalls seit der Zeit der Ts'in-Dynastie² bekannt, und die Form repräsentiert folglich eine alte Aussprache des Namens. Nach Karlgren würden wir für das 2. Jahrh. v. Chr. etwa *gwat-ti*, *gwot-ti*, *gat-ti*, *got-ti* oder *gut-ti* annehmen müssen, und er hält es für ausgeschlossen, daß dieser Name etwas mit *ārśi*, *ᾱσιοι*, zu tun haben kann.

Andererseits stimmen die häufig zitierten chinesischen Berichte über die Wanderung der *Yüe-tschī* gegen Westen und ihre Besiegung der Ta-hia zeitlich und sachlich so genau zu den klassischen Notizen über die *ᾱσιοι* und die Tocharer, daß es notwendig scheint, die *Yüe-tschī* sachlich mit den *Ārśi*-*ᾱσιοι* gleichzustellen. Daß würde aber heißen, daß die *Ārśi* die Herrscherklasse der *Yüe-tschī* waren.

Falls wir annehmen, daß die *Yüe-tschī* eine ältere Form der *Ārśi*-Sprache benutzten, und daß der Name *Yüe-tschī* bei ihnen einheimisch war, könnte man sich fragen, wie er im späteren *Ārśi* lauten mußte. Nach Karlgren³ kann die erste Silbe ein *gwat*, *gwot*, *gat*, *got* oder *gut* repräsentieren. Falls wir mit *gut* rechnen dürfen, würde die spätere 'tocharische' Entsprechung des Namens *Kuci* sein müssen. Lüders hat gezeigt⁴,

1 Tocharisch *ś* ist bekanntlich vor hellem Vokal aus einem Guttural oder, durch die Zwischenstufe *ts*, aus einem Dental entstanden. Ein **argeio* könnte mit Saka *alysānaa* 'Prinz', stammverwandt sein.

2 Vgl. Franke, *Zur Kenntnis der Türkvölker und Skythen Zentralasiens*, S. 21.

3 S. *Corpus Inscriptionum Indicarum*, II, 1, p. lx.

4 *SBAW*, 1922, S. 246.

daß diese Form in einheimischen Brāhmīdokumenten zur Bezeichnung der Bewohner des turkestanischen Kutscha verwendet wird, und daß sie genau zu gleichzeitigen chinesischen Schreibungen des Namens stimmt. Es scheint mir deshalb möglich anzunehmen, daß Kuci geradezu eine spätere Form des Namens Yüe-tschī sein kann. Der Stadtname Kutscha würde dann die Femininform *kucā (ri)* ‚die Kuci(-Stadt)‘ repräsentieren.

Die Beurteilung dieses Erklärungsversuches muß ich den Sprachforschern überlassen. Man wird nicht einwenden können, daß die Chinesen nichts von einem Zusammenhang zwischen den beiden Namen wußten. Seit dem 3. Jahrh. v. Chr. wußten sie, daß die Yüe-tschī in alter Zeit zwischen Tun-huang und K'i-lien saßen. Sie können aber auch weiter gegen Westen gegessen haben¹. Es war auch bekannt, daß die in der Tun-huang-Gegend lebenden Yüe-tschī von den Hiung-nu vertrieben worden waren, und diese Yüe-tschī wurden später von Tschang-k'ien am Oxus wiedergefunden, und seitdem immer mit der herkömmlichen Namensform bezeichnet. Mit ihren mutmaßlichen Stammesgenossen in Kutscha kamen die Chinesen erst später in nähere Berührung, und führten dann für sie die spätere Namensform ein.

Falls An-si, der Name des Protektorats, mit Ārsi, und Kuci mit Yüe-tschī zusammenhängen, würden wir mit großer Wahrscheinlichkeit schließen können, daß Tocharisch die Sprache der Yüe-tschī und ihrer Herrscher, der Ārsi, war, und daß dies für beide Dialekte zutrifft. Falls es weiter auch die alte Sprache der Tocharer war, müssen diese mit den Yüe-tschī identisch sein.

Die Bezeichnung der Sprache als Tocharisch ist, wie wir gesehen haben, aus den uigurischen Kolophonen erschlossen, in denen gesagt wird, daß gewisse Werke aus der *toxrī*-Sprache ins Türkische übersetzt wurden. Für die Uiguren würde aber *toxrī* natürlich die Bewohner Tocharistans im allgemeinen bezeichnen. Bis 657 waren die westlichen Türken die Herrscher von Tocharistan, und der Name muß unter den Türkvölkern wohl bekannt gewesen sein. Als die Chinesen die Herrschaft übernahmen, wurde Tocharistan als Regierungsbezirk der Yüe-tschī dem An-si Protektorat in Kutscha unterstellt, mit Haupt-

¹ Vgl. Franke, *l. c.*, p. 43.

quartier in Kunduz, der Stadt des yabyu von T'u-ho-lo¹. Aus diesen Andeutungen ergibt sich nicht mit Notwendigkeit die Identität der Yüe-tschī und der Tocharer.

Daß die Yüe-tschī schon in vorchristlicher Zeit in Tocharistan Fuß faßten, ist wohl bekannt, und es erübrigt sich, die Quellenbelege hier anzuführen. Ich werde bloß auf eine Kleinigkeit hinweisen, die vielleicht für die Identifizierung der Ārsi mit den Ἀρσοι, und für ihr Vorhandensein in oder in der Nachbarschaft von Baktrien in früher Zeit spricht.

In seinem lesenswerten Buche *Bhāratbhūmi aur uske nivāsī*, Agra sam 1987, S. 313 ff., hat Jayacandra Vidyālaṅkāra auf Mahābhārata II, 1033 ff. hingewiesen. Dort wird berichtet, wie Arjuna, nach der Besiegung der Bāhlikas, sich gegen die Daradas, und weiter gegen die dasyu-Stämme des Nordostens und der Waldgegenden wendete. Darunter werden die nördlichen Ṛṣikas (Ṛṣikā uttarāḥ) genannt, von denen Arjuna, nach heftigem Kampfe, prachtvolle Pferde als Tribut erhielt. Der indische Gelehrte will in der Bezeichnung Ṛṣika die älteste Form des Namens Yüe-tschī sehen. Darin wird man ihm kaum zustimmen. Es scheint mir aber wahrscheinlich, daß ṛṣika eine Paṇḍit-Etymologie ist, die den Namen Ārsi erklären soll, und daß diese Bezeichnung somit auch in Indien bekannt war.

Falls die Tocharer nun von Haus aus mit den Yüe-tschī identisch waren, so müssen sie vom Osten her nach ihren späteren Wohnsitzen gewandert sein. Für eine solche Annahme gibt es aber kaum genügend Anhalt. Schon der Name des Volkes kann anscheinend nicht aus dem sog. Tocharischen stammen. Und da dieser Name von so vielen Völkern als Bezeichnung der Tocharer gebraucht wird, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß er ihrer eigenen Sprache entstammt.

Für die Bestimmung der Namensform kommen verschiedene Wiedergaben in Betracht². Klassische Schriftsteller geben Tochari und Thocari, wo das *o* sowohl *o* als *u* wiedergeben

¹ Vgl. Chavannes, *Documents sur les Tou-kiue (Turcs) occidentaux*, St. Pétersbourg 1903, S. 68, Fußnote.

² Vgl. auch die ausführlichen Auseinandersetzungen von Charpentier, *ZDMG* 71, S. 347 ff., und Franke, *Ostasiatische Zeitschrift*, VIII, S. 117 ff.

kann. Die uigurische Form kann sowohl *toxrī* als *tuxrī* gelesen werden, und ebenso unbestimmt ist das auf einer manichäischen Miniatur vorkommende *toyrīstān*¹. Sowohl das indische *Tukhāra*, das sein langes *ā* wohl einer volksetymologischen Anknüpfung an *tušāra* ‚Frost‘ verdankt, als das chinesische *T'u-ho-lo*, andererseits, sprechen entschieden für ein *u*. Es ist mir deshalb wahrscheinlich, daß die gemeinsame Grundlage etwa *tuxara* oder vielleicht *tuyara* gewesen ist. Auf mich macht das Wort zunächst den Eindruck, aus einer iranischen Sprache entlehnt zu sein, und unter dieser Voraussetzung wäre auch die gelegentliche Umspringung der frikativen Aussprache, in der Form Thocari leicht erklärbar².

Aus der Namensform lassen sich aber keine sicheren Schlüsse ziehen. Andererseits hat man aus gewissen Andeutungen den Schluß ziehen wollen, daß die Tocharer aus dem Osten nach Tocharistan eingewandert waren. Plinius erwähnt sie als Menschenfresser zwischen den Phuni, die man mit den Hiung-nu gleichgesetzt hat, und den Indorum Casiri, und seit Dionysius Periegetes werden sie wiederholt mit den *Φροῦνοι* oder *Φροῦροι* und den barbarischen Stämmen der Serer zusammen genannt.

Wie Franke bemerkt, sind diese Nachrichten ‚reichlich verschwommen‘, und es ist kaum ratsam, sie als Beweis für eine alte Wanderung der Tocharer aus dem Osten zu verwerten.

Einen zuverlässigeren Eindruck machen die Bemerkungen in den Auszügen aus Pompeius Trogus. Im 41. Buche schrieb er von der Begründung des baktrischen Reiches durch Diodotus und erzählte weiter, wie skythische Völker, die Saraucae und die Asiani, Baktrien und Sogdiana besetzten. Im 42. Buche folgte dann ein Zusatz über die skythische Geschichte (*additae his res Scythicae*): *reges Thocarorum Asiani interitusque Saraucarum*. Nach Marquart³ ist der Auszug aus dem 41. Buche so zu verstehen, „daß zunächst Baktrien von den Sakarauken (und Tocharern) und dann auch Sogdiana von den Asiani⁴“ besetzt wurde“. Die Tocharer werden nicht ge-

1 Vgl. Müller, *SBAW*, 1918, S. 577.

2 Vgl. meine *Saka-Studien*, S. 29.

3 *Ērānšahr*, S. 205.

4 Das heißt die Yüe-tschī.

nannt wegen des beabsichtigten Parallelismus: Saraucae = Bactra, und Asiani = Sogdiani. A priori ist es aber ebenso wahrscheinlich, daß die Tocharer nicht genannt werden, weil sie nicht beteiligt waren. Sie saßen schon in Baktrien, als die Sarauker einrückten, und wurden von ihnen bezwungen. Die weitere Entwicklung, die im 42. Buche folgte, würde dann sein, daß die Asiani in Baktrien einrückten und der Herrschaft der Sarauker über die Tocharer ein Ende machten. Und wie wir sehen werden, scheint diese Auffassung in chinesischen Berichten eine Bestätigung zu finden.

Die Trogus-Excerpte geben somit keinen Anhalt für die Annahme, daß die Tocharer vom Osten her eingewandert waren.

Einen etwas anderen Eindruck macht zunächst die vielfach zitierte Strabostelle: *μάλιστα δε γνώριμοι γέγονασι τῶν νομάδων οἱ τοὺς Ἑλλήνας ἀφελόμενοι τὴν Βακτριανήν Ἀσιοὶ καὶ Πασιανοὶ καὶ Τόχαροι καὶ Σακάραυλοι καὶ ὁρμηθέντες ἀπὸ τῆς περσείας τοῦ Ἰαξάρτου τῆς κατὰ Σάκας καὶ Σογδιανούς ἣν κατεῖχον Σάκαι.*

Hier scheinen ja die Tocharer direkt als Nomaden, die vom Nordosten her gekommen waren, bezeichnet zu werden. Die Stelle ist aber schlecht überliefert, und man hat auf verschiedene Weise versucht, sie zu emendieren: *Πασιανοί* wird gewöhnlich für eine Doublette von *Ἀσιοί* angesehen, und es ist gewiß nicht unmöglich, daß die Worte *καὶ Πασιανοὶ καὶ Τόχαροι* aus einer Glosse zu *Ἀσιοί*, etwa *ἢ Ἀσιανοὶ καὶ Τόχαροι*, in den Text hineingekommen sind, in welchem Falle die Darstellung mit dem Trogus-Excerpt stimmen würde.

Die klassischen Notizen sind somit nicht entscheidend, und wir können höchstens den Schluß ziehen, daß die Vorstellungen über die Tocharer und ihr Verhältnis zu ihren Herrschern, den Asiani, recht unklar geworden waren.

Etwas ähnliches gilt von H üan-tsang's Bemerkung über das alte T'u-ho-lo, bei Endere zwischen Niya und Lou-lan, das seit langem verlassen und öde war. Stein¹ hat bemerkt, daß H üan-tsang hier augenscheinlich einfach wiedererzählt, was er von seinen Führern gehört hatte, und daß seine Bemerkung nicht als gute alte Tradition bewertet werden kann. Auf alle Fälle

¹ *Serindia*, S. 288.

liegt sein ‚altes T‘u-ho-lo‘ in einer Gegend, wo das sog. Tocharische kaum je gesprochen worden ist. Wir kennen durch Steins Ausgrabungen die alte Ruinenstätte besser als Hüan-tsang. Nichts ist dort gefunden worden, was auf das ‚Tocharische‘ deuten könnte. Dagegen läßt eins von den Dokumenten auf Beziehungen zu Khotan und vielleicht zu der Sakasprache¹ schließen. Dazu kommt, daß der Name der alten Oase in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung Sāca gewesen zu sein scheint.

Das alte T‘u-ho-lo wird vor Hüan-tsang nirgends erwähnt. Die Bezeichnung T‘u-ho-lo selbst taucht erst im Wei-schu auf². Im T‘ang-schu³ heißt es, daß T‘u-ho-lo das alte Gebiet der Ta-hia war. Marquart⁴ hat auch nachzuweisen versucht, daß die beiden Formen denselben Namen wiedergeben. „Ta-hia ist eine unvollkommene Transkription, die den besonders in der älteren Literatur vor dem Aufkommen der gelehrten Transkriptionen zu beobachtenden Bestreben der Chinesen ihren Ursprung verdankt, womöglich nicht mehr als zwei Charaktere für die Wiedergabe fremder Namen zu verwenden.“

Heute werden wohl wenige Gelehrten dieser Ansicht sein. Nach freundlicher Mitteilung Karlgrens wurde Ta-hia im 2. Jahrh. v. Chr. *d’āt-g’ā* gesprochen, und eine solche Form kann unmöglich dem klassischen Tochari zugrunde liegen. Dagegen ist es wohl möglich, daß sich die beiden Bezeichnungen sachlich decken.

Dem T‘ang-schu zufolge⁵ umfaßte der Regierungsbezirk der Yüe-tschī in der Hauptstadt des Yabyu von T‘u-ho-lo unter anderen die Kreise Lan-schī und Ta-hia, und nach dem Schī-ki war Lan-schī die alte Hauptstadt der Ta-hia.

Nach der letztgenannten Quelle lebten die Ta-hia im 2. Jahrh. v. Chr. in umwallten Städten und Häusern südlich vom Wei-Flusse (Oxus), und wurden dort von der Yüe-tschī besiegt. Falls nun die Yüe-tschī mit den Ārsi-*Agoi* identisch sind, müssen

1 Vgl. *Acta Orientalia*, X, S. 71 ff.

2 Der Name Tou-k‘ü-lo im Vibhāṣāśāstra giebt das indische Tukhāraka wieder, vgl. Müller, *SBAW*, 1918, S. 575.

3 S. Chavannes, *l. c.*, S. 155.

4 *Ērānšahr*, S. 204.

5 Chavannes, *l. c.*, S. 68, Fußnote.

die Ta-hia mit den Tocharern identisch sein, oder jedenfalls mit ihnen zusammen das Land bewohnt haben. Falls die letzteren von außen eingewandert waren, muß diese ihre Einwanderung schon vor dem Yüe-tschī-Zuge und ohne jede Verbindung mit diesem stattgefunden haben.

Die Verhältnisse im Ta-hia-Tocharer-Lande waren von denen der Yüe-tschī in jeder Beziehung verschieden: hier friedliebende ansässige Siedler, ohne einen beständigen Oberherrn, dort Nomaden, unter einem mächtigen Führer, der seine königliche Residenz (*wang-t'ing*, also keine umwallte Stadt, *tsch'eng*) im Norden des Wei-flusses aufgeschlagen hatte. Und es findet sich in den ältesten chinesischen Quellen keine Andeutung, daß die Ta-hia aus anderen Gegenden in ihre damaligen Wohnsitze gewandert waren. Erst 800 Jahre später berichtet Huan-tsang über ein altes T'u-ho-lo im Osten.

Daß die Ta-hia, und auch die Tocharer, falls die beiden Bezeichnungen sich nicht decken, von den Yüe-tschī verschieden waren, ist somit a priori überwiegend wahrscheinlich.

Wir haben schon gesehen, daß die Trogus-Exzerpte sich so deuten lassen, daß die Tocharer zuerst unter der Herrschaft der Saraucae standen, und erst nachträglich, nach deren Besiegung, von den Asiani bezwungen wurden. Etwas ähnliches gilt von den Ta-hia.

In dem Kapitel über *Ki-pin* im *Ts'ien Han-schu* heißt es: „Vor alters, wenn die Hiung-nu die Ta Yüe-tschī schlugen, gingen die Ta Yüe-tschī nach Westen und machten sich zu Herren von Ta-hia, und die Sai-wang gingen nach Süden und machten sich zu Herren von Ki-pin. Die Sai-Stämme waren weit verbreitet und bildeten mehrere Königreiche in verschiedenen Richtungen. Von Schu-le (Kaschgar) an nach Nordwesten zu, was zu Hiu-zün und Yüan-tu gehört, alles das sind alte Sai-Stämme.“

Da ich aus anderen Gründen zu dem Ergebnis gekommen war, daß die bekannten fünf *hi-hou* des Ta-hia-Landes Sakas und nicht Yüe-tschī waren, habe ich meinen Freund Karlgren gebeten, mir seine Ansicht über diese und einige andere Stellen in der chinesischen Überlieferung mitzuteilen, und er hat die Güte gehabt, das zu tun. Mit Bezug auf die obige Stelle hebt er

mit Recht hervor, daß es nicht abzusehen ist, weshalb diese ganze Nachricht unter Ki-pin gegeben wird, falls nicht ein ursächlicher Zusammenhang besteht: die Sai-wang gingen nach Süden, weil die Yüe-tschī sich zu Herren von Ta-hia machten. Dadurch wurden die Sai-wang aus ihren alten Sitzen vertrieben. Sie waren also früher die Herrscher von Ta-hia. Die folgende Bemerkung über die weite Verbreitung der Sai-Stämme kommt dann logisch als Begründung der Tatsache, daß die Sai-wang in Ta-hia saßen.

Diese ganze Frage habe ich in einem Artikel, der nächstens im *Journal of Indian History* erscheinen wird, behandelt. An dieser Stelle möchte ich bloß hervorheben, daß wir anscheinend zwei ganz unabhängige Berichte haben, einerseits über die Tocharer, die zuerst unter die Herrschaft der Saraucae und später unter die der Asiani kamen, und andererseits über die Ta-hia, die erst von den Sai-wang und sodann von den Yüe-tschī bezwungen wurden. Und es scheint mir fast notwendig, daraus den Schluß zu ziehen, daß die Ta-hia mit den Tocharern, die Saraucae mit den Sai-wang, und die Asiani mit den Yüe-tschī sich inhaltlich decken.

Soviel ich sehen kann, können wir somit die Sachlage folgendermaßen resumieren: Aus den verschiedenen Quellen lernen wir zwei von Haus aus verschiedene Völker kennen, einerseits die Tocharer, die, oder deren Landesgenossen, die Chinesen in der ältesten Zeit Ta-hia nannten und als ein seßhaftes Volk südlich vom Oxus schilderten, und anderserseits ein Nomaden-volk, Yüe-tchī, oder auch, nach ihren Herrschern, Ārsī (Ἀρσοί, Asiani) genannt, das aus Ostturkestan nach Baktrien gewandert war und die Tocharer besiegte. Sowohl der Name Yüe-tschī als die Bezeichnung Ārsī scheinen in der Kutscha-Gegend vorzukommen.

Andererseits haben wir eine Sprache, die in zwei Dialekten vorliegt, von denen der eine nachweislich in der Kutscha-Gegend Landessprache gewesen ist, während der andere wahrscheinlich in Baktrien gesprochen wurde. Dieser letztere trägt den einheimischen Namen Ārsī, während die Uiguren ihn als *toxrī*, d. h. tocharisch bezeichnen. Für die Uiguren würde aber *toxrī* natürlich die Bewohner Tocharistans bezeichnen, Tocharer und Nichttocharer.

Der Schluß scheint mir unvermeidlich zu sein, daß die Sprache von Haus aus die der Yüe-tschī war, und daß sie erst als tocharisch bezeichnet werden konnte, nachdem sich die Yüe-tschī zu Herrschern der Tocharer gemacht hatten, und somit als die Repräsentanten der Tocharer betrachtet werden konnten. Dabei ist es wohl wahrscheinlich, daß viele Tocharer die Sprache ihrer Herrscher sprachen und schriftlich benutzten.

Falls die Tocharer selbst immer in Tocharistan saßen, und auch falls sie wirklich aus dem ,alten T'u-ho-lo' des Hüan-tsang stammen sollten, ist es an und für sich wahrscheinlich, daß sie von Haus aus eine iranische Sprache sprachen, wofür auch vielleicht ihr Name spricht. Dann aber kann es sich nur um einen ostiranischen Dialekt, also um eine dem Sakischen nahestehende Sprache, handeln. Die Ansicht Staël-Holstein's würde somit nicht so vollständig widerlegt sein, wie Müller und Sieg meinten.

DAS TI-TSĪ-TSĪ

FRÜHKONFUZIANISCHE FRAGMENTE II¹*

Von GUSTAV HALOUN

Diese kleine Schulordnung (弟子職) ist im *Kuan-tsi* erhalten geblieben, dessen 59. Kapitel sie bildet. Der bibliographische Katalog des *Ts'ien Xan su* (30, 7a) kennt sie daneben noch in selbständiger Form. Die Schrift wird hier in einem Kapitel („Bündel“, 篇) in der Gruppe *Siau-tsin* 孝經, aber nach dem *U-tsin tsa-i* 五經雜議, d. i. einem der Werke aus der Reihe der *Si-ts'ü-lun* 石渠論², nach dem großen und kleinen *Er-ia* und nach den *Ku-tsin-tsi* 古今字³ aufgeführt, also dem Sinne nach unter den Generalien zum konfuzianischen Kanon, entsprechend etwa dem Rahmen späterer bibliographischer Gruppen wie 羣經, 擬經, 經義 u. dgl., die bekanntlich in diesem frühen Bücherverzeichnis vom Kanon selbst noch nicht abgetrennt sind. Außer dem Grundtext war bereits auch ein Kommentar vorhanden (說)⁴, der 3 Kapitel zählte und im Register mit jenem zusammengerechnet wird⁵.

1 Vgl. *Asia Major* VIII (1932), S. 437—509: *Fragmente des Fu-tsi und des Tsin-tsi*. Die dort für Namen und Buchtitel bereits angeführten chinesischen Schriftzeichen werden in der Regel hier nicht mehr wiederholt. Auch diesmal ist der konstituierte Text mit Herrn stud. Yung Chang nochmals durchbesprochen worden.

2 Protokolle einer im Jahre 51 v. Chr. auf Weisung des Süan-ti in der kaiserlichen Bibliothek *Si-ts'ü-ko* | | 閣 abgeführten Kanon-disputation. Von der umfangreichen Reihe waren Teile der den Ritualen (禮) gewidmeten Abschnitte noch zur T'ang-Zeit erhalten. Fragmente bei T'su I-tsun, *Tsin-i-k'au* 166, 1a—4b, Šen T'sin-xan, *Xan-su šu-tšən* 24, 41b—46a und im *Ü-xan-šan-fan tsi-i-su* des Ma Kuo-xan; vgl. weiter auch *Tsin-i-k'au* 76, 15b, 171, 11a—b, 211, 8a, 319, 1a—b.

3 Ebenfalls verloren. Wohl kaum ein Wörterbuch, es würde dann in der Gruppe 小學 stehen, sondern eher ein Verzeichnis der Varianten der Kanontexte in „alter“ und „neuer“ Schrift.

4 Uan Jin-lin, *Xan-su i-uon-tsi k'au-tšən* 4, 7b bezieht ihn fälschlich auf das *Siau-tsin*; seine Auffassung ist richtiggestellt durch Šen T'sin-xan, *Xan-su šu-tšən* 24, 71b, Uan Sien-tš'ien, *Xan-su pu-tšu* 30, 22b, Li Ts'i-min 李慈銘, *Xan-su tsa-tsi* 漢書札記 3, 10a.

5 Auch *Er-ia*, *Siau(-er)-ia* und die *Ku-tsin-tsi* zählen zusammen: so

Aus dieser selbständigen Fassung wird das *Ti-tsi-tʃi* im 1. und noch im 2. Jahrh. n. Chr. nicht selten zitiert. Den gleichen engen Zusammenhang zum konfuzianischen Kanon wie der Xan-Katalog wahrt das *Pai-xu-tʃun-i* 白虎通義¹, das zwei Verse heranzieht². Je ein weiteres Zitat bringen bei Tu Tsi-tʃʹun 杜子春³ in seinem *Tʃou-li-Kommentar*⁴ und Sü Šən 許慎⁵ im *Šuo-uən*⁶, zwei Zitate Tʃən Šüan 鄭玄⁷ im Kommentar zum *Li-tʃi*⁸. Wenn Tʃən dazu im Kommentar zum *I-li* das *Ti-tsi-tʃi* einmal ohne Titelanführung zitiert⁹ und im *Li-tʃi-Kommentar* noch mehrmals darauf anspielt¹⁰, ist die Quelle gewiß dieselbe Fassung. Weniger gewiß, aber doch wahrscheinlich ist sie es auch für ein stilles Zitat des *Tʃou-li-*

erklärt sich die von Tʃou Šou-tʃʹan 周壽昌, *Xan-šu-tʃu tʃiau-pu* 漢書注校補 28, 58b (ed. *Ši-šüe tsʹuən-šu*) aufgedeckte Diskrepanz zwischen Titelkatalog und Register, s. Ku Ši, *Xan-šu i-uən-tʃi tʃian-šu*, S. 81.

1 Geht ähnlich den *Ši-tʃi-tʃi-lun* auf das Protokoll einer 79 n. Chr. abgehaltenen Disputation über den Kanon zurück, angeblich bearbeitet und redigiert von Pan Ku 班固 (32—92), wahrscheinlich später, vgl. Lo, *Une famille d'historiens et son oeuvre*, p. 38, 46, Xuñ Ie 洪業, *Pai-xu-tʃun jin-tə* | | | 引得, *Vorr.*, Pelliot, *Tʹoung-pao* 1931, p. 513.

2 1/II, 8a: 弟子職<曰>暮食[士]+偃 (lies 復) 禮 = *Ti-tsi-tʃi* VI 15b; 4/I, 5a: | | | 言摳衣而降 = *Ti-tsi-tʃi* V 7a (Text nach ed. crit. Lu Uən-tʃʹau, *Pai-tʃin-tʃʹan tsʹuən-šu* = Tʃən Li 陳立, *Pai-xu-tʃun šu-tʃən* | | | 疏證, *Xuñ Tsʹin tʃin-tʃie šü-pien* 1267, 24b, 1273, 22a; ed. *Ši-pu tsʹuən-kʹan* 2, 12b, 8, 17a — *Ti-tsi-tʃi* nach der hier angenommenen Zählung).

3 Ca. 30 v.—ca. 60 n. Chr., s. Tʃia Kuñ-ien, *Tʃou-li fei-tʃin* 周禮廢興 1b.

4 Ap. Tʃən Šüan, *Tʃou-li tʃu* 5, 6a: 弟子職曰周旋而貳唯 嚙之視 = *Ti-tsi-tʃi* IV 12. 5 30—124.

6 S. v. 正: 弟子職曰問正何止 = *Ti-tsi-tʃi* VIII 2b.

7 127—200.

8 *Li-tʃi tʃu* 2, 3b: 弟子職曰執箕膺葉 (v. l. 搗) 厥中有帶 = *Ti-tsi-tʃi* VI 4; 6, 5a: | | | 曰右手折墜 (v. l. 卽) = *Ti-tsi-tʃi* VII 5b.

9 *I-li tʃu* 25, 7a: (酒在東漿在西) 是所謂左酒右漿 = *Ti-tsi-tʃi* IV 8a; Anspielung darauf nochmals *Li-tʃi tʃu* 2, 8a: (酒漿處右... 言若酒若漿耳兩有之) 則左酒右漿.

10 2, 4a: (主人跪正席)... 異於弟子, vgl. *Ti-tsi-tʃi* II 4b; 29, 6a: 覆手以循咽已食也, vgl. *Ti-tsi-tʃi* V 5b; 2, 8a s. Anm. 9. Unsicher 2, 4a: 怍顏色變也, vgl. *Ti-tsi-tʃi* II 7b (für die Anspielung spricht die Nachbarschaft zur erstausgehobenen Stelle); 30, 7b: (非賓客一人徹) 賓客則各徹其饌, vgl. *Ti-tsi-tʃi* V 8.

Kommentars von Tṣəṇ Tṣuṇ 鄭衆¹ und eine Anspielung bereits bei Liu Šin 劉歆².

Die Bezeugung des Textes ist unzweifelhaft reich, und wahrscheinlich würden sich bei einer größeren Belesenheit noch mehr Anführungen beibringen lassen³. Gleichwohl muß das selbständige *Ti-ts'ï-tš'ï* zu Ausgang des 2. Jahrh. schon selten geworden sein. Tṣəṇ Šüan's Zeitgenosse Jiṇ Šau 應劭⁴ verweist in seinem Kommentar zu *Ts'ien Xan šu* 30, 7a auf den *Kuan-tsi*⁵ — es ist zugleich das erste ausdrückliche Zeugnis für die Zugehörigkeit der Schrift in dessen Verband⁶ — und zitiert tatsächlich in seinem *Fən-su t'wū-i* 風俗通義 Textteile nach diesem Titel⁶. In einzelnen Manuskripten muß aber doch die Sonderfassung noch bis zur Wende des 6. und 7. Jahrh. fortgelebt haben. So hebt sie das *Pei-t'an šu-tš'an* aus, zusamt einem alten Kommentar⁷, der, leider nicht näher bezeichnet, in seinem Verhältnis zu dem im *Xan-šu* angeführten unklar bleibt; die Identität der beiden ist jedoch kaum wahrscheinlich⁸. Ähnliche Herkunft wird, scheint es, dann aber auch für ein Zitat *T'ai-p'īn ü-lan* 861, 10a vorauszusetzen sein, welches recht intrikate Fragen aufwirft: 管子曰左酒右漿蔡邕注曰事尙書左右左酒近體也右漿上遠. Es darf ohne weiteres unterstellt werden,

1 + 83 n. Chr. — Ap. Tṣəṇ Šüan, *Tṣou-li tšu* 40, 10a: 穹讀爲志無空邪之空 = *Ti-ts'ï-tš'ï* I 5a.

2 + 23 n. Chr. *Ts'ien Xan šu* 36, 1b: 無從善服義之公心, vgl. *Ti-ts'ï-tš'ï* I 3.

3 Zu *Ts'ai Iuṇ* s. u.

4 + kurz nach 197.

5 弟子職...管仲所作在管子書.

6 Fragm., ed. Lu Uən-tš'au, 6b, *Ts'ün-šu ši-pu*, *Pau-tš'īn-t'an ts'wū-šu*: 管子云先生施教弟子則之 (nach *I-lin* 4, 4b) = *Ti-ts'ï-tš'ï* I 1; ein anderes Fragment, 12b (nach *T'ai-p'īn ü-lan* 174, 6b), bewahrt freilich die alte Form: 弟子職曰室中+掘 (lies 握) 手 = *Ti-ts'ï-tš'ï* VI 3b. — Die heutigen Ausgaben des *Fən-su t'wū-i* in 10 Büchern, die wohl insgesamt auf die ed. Tiṇ Fu 丁黼 von 1220 zurückgehen, sind defekt wie schon die Ausgaben der Bibliographien vom Anfang der Suṇ-Zeit; das Werk zählte ursprünglich 30, bzw. 31 tšüan.

7 144, 10a: 弟子職云+領 (lies 飯) 是+因平 (lies 爲卒) 左酒右漿注曰右漿左酒尙漱也*卒音 <啐 oder dgl.> = *Ti-ts'ï-tš'ï* IV 7b—8a.

8 Gegen ein 說 der frühen Xan-Zeit spricht wohl die Diktion, deren technische Bestimmtheit jünger anmutet. — Der Kommentar des Jin Tšī-tšan zur *Kuan-tsi-Version* lautet: 左酒右+醬陰陽也.

daß der Wortlaut aus dem *Siu-uən-tien ü-lan* 修文殿御覽 von 573 herzuleiten ist¹, und die Notiz wird somit dem *Pei-t'an-su-tš'au-Text* etwa zeitgenössisch. Ein Kommentar des Ts'ai Iuñ² zum *Kuan-tsü*, wie er anscheinend hier vorausgesetzt wird, ist unbekannt und sein Vorhandensein nach allem unwahrscheinlich, was wir über die Interessen und Arbeiten des Gelehrten wissen. Es wäre gewiß möglich, daß ein von Ts'ai offensichtlich zum selbständigen *Ti-tsü-tšü* geschriebener Kommentar von einzelnen *Kuan-tsü-Ausgaben* des 6. Jahrh. übernommen wurde, weitaus überzeugender erscheint die Annahme, daß spätere Bearbeiter eines der *Ü-lan* das Zitat allzu voreilig verifizierten und der Titel *Ti-tsü-tšü* daraufhin auch im Quellenregister getilgt wurde. Wie immer, die durch das *Siu-uən-tien ü-lan* gewonnene zweite Kommentarausgabe ist wohl zumindest ursprünglich gleichfalls der selbständigen Rezension zuzuweisen.

In den Bibliographien des *Suei-su*, der beiden *T'an-su*, im *Nihonkoku Kenzai shomoku* 日本國見在書目 des Fujiwara Sukeyo 藤原佐世³ findet sich die Sonderausgabe indessen nicht mehr. Auch die sonst aus dem Anfang der T'an-Zeit vorliegenden Anführungen des *Ti-tsü-tšü* geschehen nur noch aus dem *Kuan-tsü*. Es zitieren so, bzw. verifizieren Zitate der alten Kommentare sowohl Lu Üan-lan 陸元朗 (Tə-min 德明)⁴ im *Tšin-tien šü-uən*⁵, wie K'un Jih-ta⁶ im Zusatz-

1 Vgl. Pelliot, *T'oung-pao* 1931, p. 514. 2 133—192.

3 + 898. Vgl. Pelliot, *B.E.F.E.O.* II, p. 333. Nach 891, da F. als Statthalter von Michinoku zeichnet.

4 Ca. 555/60 — ca. 630. Pelliot, *Le Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen*, p. 159: ca. 564—635 ist etwas zu spät, da Lu's Lehrer Tšou Xuñ-tšəñ 周宏正 schon 574 stirbt.

5 II, 13a: 管子云左手執燭右手折卽 (= *Ti-tsü-tšü* VII 5a bis b) ... 弟子職其篇名 (zur Anführung durch Tšəñ Šüan, *Li-tšü tsu* 6, 5a, s. S. 468, Anm. 8). — Das *Tšin-tien šü-uən* wurde 583 begonnen und wohl vor 600 beendet, s. Pelliot, *o. l.*, p. 160, U Tš'əñ-šü 吳承士, *Tšin-tien šü-uən tsuan-sü-šü-tai k'au* 經典釋文撰述時代考, *Bull. Metro-pol. Libr.* 2 (1929), p. 97—98.

6 574—648. Biographie bei Naitō Torajirō 內藤虎次郎, 影印宋槧單本尙書正義解題 (*Jin-jin Suñ-tš'ien tan-pən šan-sü-tšəñ-i tsie-t'i*), übers. v. Tš'ien Tau-sun 錢稻孫, *Bull. Nat. Libr. of Peiping* IV/4 (1930), p. 43—48.

kommentar zum *Li-tšī*¹, Tšia Kuñ-ien 賈公彥² im Zusatzkommentar zum *Tšou-li*³, Li Šan im Kommentar zum *Uen-süan*⁴. Vom 7. Jahrh. an ist also die Schrift auf ihren Bestand im *Kuan-tsĭ* beschränkt; sie erhält kurz darauf durch diese Zugehörigkeit den ältesten erhaltenen Kommentar, den des Jin Tšĭ-tšan 尹知章⁵, tritt aber nun mit dem vernachlässigten Autor in die Masse des eben noch tradierten, wenig beachteten Schrifttums. Ihr Schicksal eines halben Vergessenseins scheint sich wieder ändern zu wollen, da sie die Aufmerksamkeit keines Geringeren als des Tšü Ši 朱熹 findet. Der große Philologe schrieb einen wertvollen Zusatzkommentar zu Jin, befaßte sich als erster mit den Reim- und Strophenverhältnissen des *Ti-tšĭ-tšĭ*, bemühte sich um die Herkunftfrage⁶ und hielt ihm auch in der Sache soviel zugute, daß er diese Arbeit in seinen großen Ritualkodex *Ku(I)-li tšĭn-tšuan t'ui-tšie* 古(儀)禮經傳通解 aufnahm⁷. Merkwürdiges Verhängnis — Tšü's Studie blieb schlecht bekannt, ja sie ging alsbald unter fremdem Namen. Für die Anmerkungen in seinem Zusatzkommentar zum *Kuan-tsĭ* nämlich schrieb Liu Tšĭ 劉績⁸ — mit Weglassung der Reimlesungen,

1 *Li-tšĭ šu* I, 11a: 管子弟子職云(食已)循叨覆手 = *Ti-tšĭ-tšĭ* V 5b; 6, 5a: 管子書有弟子職篇云左手秉燭右手正壺 (vgl. S. 470, Anm. 5); 35, 6b: 管子書弟子職篇云(進)柄尺 = *Ti-tšĭ-tšĭ* IV 14a; 2, 3b zum Zitat durch Tšən Šüan (S. 468, Anm. 8): 弟子職者管子之書篇名也. Auffällig ist dagegen *Mau-šĭ šu* 6/III, 6b: 弟子職曰執箕膺揭 (= *Ti-tšĭ-tšĭ* VI 4a), doch wohl nur unverändert aus älterer Vorlage übernommen. — Beide Kommentare wurden 638 kompiliert.

2 Etwa eine Generation jünger als K'ui Jĭn-ta.

3 *Tšou-li šu* 5, 6a: 杜子春引弟子職者是管子書弟子職篇 (vgl. S. 468, Anm. 4).

4 Eingereicht 658 (*Asia Major* VIII, S. 439, Anm. 5). 43, 4b, 51, 7b: 管子曰(少者之事先生)出入恭敬如有賓客危坐向師顏色無忤 = *Ti-tšĭ-tšĭ* II (1), 6—7.

5 S. *Asia Major* VIII, S. 471.

6 S. S. 474.

7 Das Manuskript blieb unvollendet (vgl. Bruce, *Chu Hsi and His Masters*, p. 90) und wurde erst 1217 von Ši's Sohn Tsai 朱在 gedruckt. Das *Ti-tšĭ-tšĭ* findet sich in der Abteilung III (學禮) als 3. Abschnitt, s. *Tšĭn-i-k'au* 132, 9a. Das Werk ist mir nicht zugänglich, ich zitiere im Folgenden nach der Version der „Gesammelten Schriften“, die den Titel 讀管氏弟子職 führt (s. S. 488; vgl. auch Brief an Li Pi 李壁, *ebda.* 38, 44b, zur Stelle im Buchplan).

8 *Tšĭn-šĭ* um 1500, s. S. 487.

Ausslassungen und Kürzungen auch sonst — lediglich Tšu Ši aus. Ohne nähere Bezeichnung, ursprünglich wohl, scheint es, mit Zusatz von 別註, dieses wird aber schon in der von Tšu Tuñ-kuañ 朱東光 besorgten Druckausgabe nur noch zu einem Teil festgehalten, der andere Teil unrechtmäßig dem Liu selbst zugeschrieben¹, und in der Ausgabe des Tšau Iuñ-šien 趙用賢² geschieht es sogar für den gesamten Subkommentar³. Die Ausgabe Tšau wurde für die Tš'ín-Zeit maßgeblich, selbst Spezialisten wie Xuñ Liañ-tši und Tšuañ Šu-tsu (s. u.) kennen Tšu Ši nicht oder wissen ihn gegen Liu Tši nicht abzusetzen.

Erst seit sich im 18. Jahrh. die Tš'ín-Philologie auch den nicht konfuzianisch-kanonischen Werken der Tšou-Zeit in gründlicheren Studien zuwandte, wurde das *Ti-tš'i-tš'i* gleichsam wiederentdeckt. Die Einzelinterpretation gewinnt manchen Vorteil aus den neuen Kommentaren, textkritischen Notizen und Kollationen zum *Kuan-tš'i* von Fañ Pau 方苞 (1668—1749), Sun Šiñ-ien 孫星衍 (1753—1818), Xuñ I-šüan 洪頤烜 (1765 bis nach 1833), Igai Hikohiro 豬飼彥博 (1761—1845), Suñ Šiañ-fəñ 宋翔鳳 (1776—1860), Tš'əñ Xuan 陳奐, Tšiañ Kuañ-tšau 蔣光昭 (1813—1860), Tšañ Uəñ-xu 張文虎 (1808—1885), Tiñ Ši-xan 丁士涵, Tai Uañ 戴望 (1837—1873), Yasui Sokken 安井息軒 (1799—1876), Ü Üe 俞樾 (1821—1906), Sun I-zañ 孫詒讓 (1848—1908), Jin T'uñ-iañ 尹桐陽⁴. Bald wird aber auch das *Ti-tš'i-tš'i* selbst aus dem *Kuan-tš'i* losgelöst, zum erstenmal durch Zəñ Tšau-lin 任兆麟, der es in seine Sammlung *Šu-tši* 述記 aufnimmt (gedr. 1788⁵). Er bietet einen revidierten Text, noch ohne Sonderkommentar, jedoch gerade dieser war für die sprachlich ungewein schwierige vorklassische Schrift dringend erwünscht. Den

1 別註: VII 2a, 3c—4, 5—7; 註: III 4b; 續按: III 8a, IV 8a, II, 13a.

2 1582, s. S. 487—488.

3 III 8a, IV 13a, VII 2a, 3c—4; der Rest ist unterdrückt.

4 S. S. 487 ff. Uañ Nien-sun 王念孫 (1744—1832), *Kuan-tš'i tsa-tš'i* | | 雜誌 und Tšañ Piñ-lin 章炳麟 (*1867), *Kuan-tš'i ü-i* | | 餘義, enthalten keine Notiz zum *Ti-tš'i-tš'i*. Nicht zugänglich waren mir die Arbeiten von Tsukada Taihō 冢田大峯 (1745—1832), Liu Ši-peï 劉師倍 (1884—1919) und Fan Kəñ-ien 范耕研, s. S. 489, Anm. 1.

5 Durch Lu Uəñ-tš'au und Uañ Miñ-šəñ 王鳴盛.

ersten lieferte Xuñ Liañ-tsí 洪亮吉 (1746—1809), in der Hauptsache Untersuchungen zur Semasiologie unter dem Namen *Ti-tsĭ-tšĭ tsien-sĭ* 弟子職箋釋. Sein Freund Tšuañ Šu-tsu 莊述祖 (1750—1816) ergänzte ihn recht glücklich in Hinsicht auf die bei Xuñ wenig berücksichtigte höhere Textkritik. Die Studie mit dem Titel *Ti-tsĭ-tšĭ tsĭ-tsie* | | | 集解 ist trotz einiger Mißgriffe eine gute Leistung und öfter nachgedruckt worden¹, sie fand auch selbst durch Xuañ P'əñ-nien 黃彭年 (1823—1890) eine, im übrigen wenig besagende, kritische Ergänzung (考證). Die tatsächlich fühlbarste Lücke bei Tšuañ ergab der Mangel einer eingehenderen Untersuchung der Reimverhältnisse, es lag nahe, sie zu schließen, sobald die grundlegenden Forschungen des Tuan Ü-ts'ai zur Phonetik des Altchinesischen vorlagen. In solcher Absicht veröffentlichte Šü Xan 許瀚 einen blanken Text mit ausgezeichneten Reimen und schrieb der ihm befreundete Uañ Jün 王筠 (1784—1854) einen ausführlichen neuen Kommentar mit dem Titel *Ti-tsĭ-tšĭ tšəñ-jin* | | | 正音, der neben dem Reimsystem allerdings auch öfter Bedeutungsfragen und Textüberlieferung erörtert. Keine eigene Leistung ist das von Tšuañ Kuañ 鍾廣 1890 herausgebrachte *Ti-tsĭ-tšĭ jin-i* | | | 音誼, sondern eine Zusammenstellung von Auszügen aus Xuñ, Tšuañ und Uañ. Auch die von Hattori Unokichi 服部宇之吉 für das *Kanbuntaikei* besorgte Sonderausgabe (1910) bringt nichts Neues bei, sie paraphrasiert im allgemeinen bloß den *Kuan-tsĭ-Kommentar* des Yasui Sokken. Der zeitlich auf Tšuañ's *Ti-tsĭ-tšĭ tsĭ-tsie* folgende Kommentar des Sun T'uñ-üan 孫同元² ist mir nicht zugänglich, und ich muß daher seine Stellung und seine besonderen Interessen offenlassen³.

1 Erstausgabe in den *Tšəñ-i-i i-šu* 珍蓀宦遺書 (= Tšuañ's Ges. Schriften), nachgedr. durch T'añ Šu-i 唐樹義 (遵義唐氏), den Su-tšou-tšü 蘇州局 und Tuan-ts'i šu-üan 端溪書院 als Sonderausgabe, weiter im *Ši-sün-t'añ ts'un-šu* 式訓堂叢書 (*Tšiau-tšin-šan-fañ ts'un-šu* 校經山房叢書) und im *Xuai-lu ts'un-šu* 槐廬叢書, s. Fan Ši-tšəñ 范希曾, *Šu-mu-ta-uən pu-tšəñ* 書目答問補正 3, 1b.

2 Ein Sohn des Sun Šiñ-ien. Er arbeitete an dessen Ausgabe des *Liu-t'au* mit (1800).

3 Titel | | | 注, abgedr. im *Iaň-šĭ-tš'ien-tš'i-pai-ər-šĭ-tšiu-xo-tšai ts'un-šu* 仰視千七百二十九鶴齋叢書.

Für die Herkunft des *Ti-tsü-tšü* hat seine Zugehörigkeit zu den Textmassen des *Kuan-tsü* wenig zu bedeuten¹. Den Kuan Tšun stellt uneingeschränkt lediglich Jih Šau als Verfasser dar². Auch Tšü Ši entscheidet sich einmal dafür, Kuan nicht als Überlieferer einer älteren Schrift, sondern als den Verfasser des *Ti-tsü-tšü* anzuerkennen, doch in der vorsichtigeren Form einer bloßen Annahme³, zumal da er gelegentlich die Authentizität des *Kuan-tsü* grundsätzlich anzweifelt⁴. Tatsächlich dient ihm an anderer Stelle geradezu das *Ti-tsü-tšü* mit seinen Anklängen ans *Li-tsi* im Verein mit den taoistischen Kapiteln des *Kuan-tsü* zum Beweis der gedanklichen Uneinheitlichkeit des Werks und erscheint ihm für eine ursprüngliche Fassung wie diese verdächtig⁵. Die moderne Kritik hat die Urheberschaft des Kuan Tšun einhellig abgelehnt. Ihre Gründe faßt im Wesentlichen bereits Tšü Tš' an-tš' un 朱長春⁶ recht gut zusammen: Das *Ti-tsü-tšü* habe die Vorschriften der alten Elementarschule zum Inhalt. Für Anfänger bestimmt, sei es zur Bequemlichkeit der Kinder in Reimform gebracht. Der Verfasser und seine Zeit seien unbekannt, im Sprachstil stehe es aber den in den Ritualen enthaltenen Sakralsprüchen und Inschriften nahe. Daher sei es wohl schon der älteren Tšou-Zeit zuzuweisen und von Kuan Tšun nur bewahrt worden, weil er es im Zug seiner staatlich-sozialen Reformen in den Schulen für die erbständige Beamtenschaft be-

1 Vgl. *Asia Major* VIII, S. 474.

2 S. S. 469, Anm. 5.

3 *Ü-lei* 語類 7, 5a (*Ts'üan-šü* 全書 1, 5a): 弟子職一篇若不在管子中亦亡矣此或是他存得古人底亦未可知或是自作亦未可知竊疑是他作內政時士之子嘗爲士 [vgl. *Kuo-ü* 6, 2a, *Kuan-tsü* 8 (20), 5b] 因作此以教之.

4 *Ü-lei* 137, 1a—b (*Ts'üan-šü* 58, 14a): 管子非仲所著仲當時任齊國之政事甚多稍閑時又有三歸之溺 [*Lun-ü* 3, 22, 2, trad. Legge, p. 26] 決不是閑功夫著書底人著書者是不見用之人也其書老莊說話亦有之想只是戰國時人收拾仲當時行事言語之類著之并附以它書. Cf. auch Sun Lien 宋濂, *Tšü-tsü-pien* 諸子辨, p. 3 (ed. 顧頌剛, 1926).

5 *Ü-lei* 137, 1a: 管子之書雜管子以功業著者恐未必曾著書如弟子職之爲全似曲禮它篇有似莊老云云, s. auch S. 479, Anm. 3.

6 *Tšin-šü* 1583, *Kuan-tsü jin*, s. S. 488.

nutzt habe¹. Tšū führt also neben dem implizite verwendeten Argument der inneren Fremdheit die sprachliche Form als hauptsächliches Beweismittel ein. Statt auf die Spruchformeln, deren Altertümlichkeit ja bekannt ist², hätte ebenso gut selbst auf das *Ši-tšīn* verwiesen werden können: die (vorklassische) Sprachstufe des *Ti-tsī-tšī*³ trennt es endgiltig und reinlich von den übrigen, weitaus jüngeren Massen des *Kuan-tsī* ab. Die von Tšū Tš'añ-tš'un (nach Tšū Ši⁴) für die Aufnahme in den Philosophen-Text gegebene Erklärung setzt voraus, daß man *Kuan*'s angebliche Staatsreform als glaubhaft unterstellt. Das wäre mißlich, gleiche Dienste leistet aber die Annahme eines rein mechanischen Zusammenhangs. Es ist bekannt, daß der heutige *Kuan-tsī* letztlich auf eine Redaktion des Liu Šiañ zurückgeht, der, wie Liu's erhaltene Vorrede⁵ es ausspricht, den Text aus nicht weniger als 564 Kapiteln durch Ausscheiden von Dubletten hergestellt hat. Er benutzte also mehrere in ihrem Bestand stark voneinander abweichende Rezensionen, die er auch in der Tat z. T. aufführt. Ši-ma Tš'ien bezeugt, daß das Buch bereits zu seiner Zeit stark verbreitet war⁶. Ein Leser, der Schulkreisen angehörte, mag einmal das *Ti-tsī-tšī* an seinen *Kuan-tsī* angeschrieben haben, es ist gewiß, daß es Liu dann als „neues“ Kapitel für seine eklektische Gesamtausgabe in Zugang nahm. Über das 1. vorchr. Jahrh. hinaus braucht m. E. die Zugehörigkeit des *Ti-tsī-tšī* zum *Kuan-tsī* nicht hinauserstreckt zu werden, und sie ist jedenfalls zufällig, auch wenn sie wider Erwarten älter sein sollte.

Als den wahren Herkunftsort gibt Uañ Jiñ-lin, *Xan-i-uən-tšī k'au-tšən* 3, 7b—8a das *Li ku-tšīn* 禮古經 an, d. h. jenes Manuskript des *I-li* 儀禮 in alter Schrift, welches 56 Ka-

¹ 弟子職是古左塾師學規以養蒙求者故韻格相叶便於童兒課讀不知何代何師所著其辭文近二禮中祝銘之體意成周設鄉學頒定教儀管子書中存之以教五鄉之士之子耳.

² S. z. B. Schindler, *Das Priestertum im alten China* I, S. 83; die „Inschriften“ meinen *Ta Tai Li-tšī* Kap. 59 (trad. Wilhelm, S. 302—305).

³ S. S. 480, 486. ⁴ S. S. 474, Anm. 3.

⁵ Zur Authentizitätsfrage s. Karlgren, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm* I, p. 176.

⁶ *Ši-tšī* 62, 2b.

pitel, also 39 mehr als das heutige umfaßte¹ und das man um Beginn u. Z. und unter den Östlichen Xan entweder auf den angeblichen Handschriftenfund im Hause des Konfuzius unter König Kuñ von Lu oder auf die Erwerbungen des Königs Šien von Xo-tšien zurückführte^{2 3}. Das Manuskript war

1 Liu Šin, *Tš'ien Xan šu* 36, 15b, *Uən-šüan* 43, 23b (übers. Pelliot, *Le Chou king en caractères anciens et le Chang chou che wen*, p. 132; vgl. jetzt auch Maspero, *La composition et la date du Tso tchouan*, p. 146—150); *Tš'ien Xan šu* 30, 3b, 4a; Xuan T'an 桓譚, *Šin-lun* 新論, ap. T'ai-p'ing ü-lan 608, 5a; Tšəñ Šüan, *Liu-i-lun* 六藝論, ap. Lu Üan-lañ, Vorrede z. *Tšün-tien ši-uən* 17b, K'uñ Jin-ta, *Li-tši šu* Vorr. 3b und 56, 1a (die öfter mangelhaft angeführte Stelle lautet: 漢興高堂生得禮十七篇後得孔子壁中河間獻王古文禮凡五十六篇記百三十一篇周禮六篇其十七篇與高堂生所傳同而字多異其十七篇外則逸禮是也; die unterstrichenen Stellen finden sich nur bei Lu); *Xou Xan šu* 109/II, 3b. Vgl. auch Anm. 3.

2 Die erste Herleitung bei Liu Šin und im *Xou Xan šu*, s. Anm. 1; *Tš'ien Xan šu* 30, 2b (lies *禮 für +禮記: *Xan-šu šu-tšəñ* 24, 18b—19a, besser *禮禮記); bei Šü Šən, *Šuo-uən* Vorr. 3a (ed. *Ku-tšün-tšie xuei-xan*; auch hier ist mit Tuan Ü-tš'ai +禮記 in *禮禮記 zu emendieren); *Lun-xən* 20 (61), 6b (trad. Forke II, p. 272, vgl. Anm. 3); wohl auch in einem *Pei-i'an šu-tš'au* 101, 3b überlieferten Fragment des *Lu-tu-fu* 魯都賦 des Liu Tšəñ 劉楨 (採逸禮於殘竹, wohl 共王), die zweite *Tš'ien Xan šu* 53, 1a. Beide Herleitungen nebeneinander bieten Tšəñ Šüan, *Liu-i-lun* a. a. O. und *Tš'ien Xan šu* 30, 4a. Wie sich indessen bei Tšəñ die auf Šien von Xo-tšien bezügliche Nachricht nur in der Aushebung des Lu Üan-lañ findet und eingeschoben sein mag, so sind wiederum die Worte 及孔氏學 im jetzigen *Tš'ien Xan šu* vielleicht interpoliert, sie fehlen nämlich — bei Bestätigung des heutigen Wortlauts zuerst T'ai-p'ing ü-lan 619, 1a — in älteren Zitaten des Tšəñ Šüan, *Li-tši tšu* 56, 1a und des Lu Üan-lañ, *Tšün-tien ši-uən*, Vorr. 1b, cf. auch *Suci-šu* 32, 18a. Die gleiche doppelte Herleitung bieten bekanntlich die Quellen auch für das „*Šu-tšün in alter Schrift*“ (und wenn man Iañ Tš'üan 楊泉, *U-li-lun* 物理論, T'ai-p'ing ü-lan 619, 1a berücksichtigen will, auch für das *Tšou-li*).

3 Uañ Tš'uñ, *Lun-xən* 12 (36), 14b, 28 (31), 1b, 3a (trad. Forke II, p. 79, I, p. 448, 450) führt überdies ein Kapitel des *Ku-uən i-li* auf einen Mauerfund in Xo-nei unter Kaiser Šüan zurück, dem angeblich auch ein Kapitel des *I-tšün* und *Šu-tšün* entstammen. Die Kapitelzahl des *Li-tšün* (Forke gibt durchweg zu Unrecht „*Liki*“ an, berichtige auch I, p. 455) rechnet Uañ mit 60 Kapiteln insgesamt (12, 14b), vermutlich aufrundend, wie 20, 6b (Anm. 2), wo die angegebenen 300 Kapitel „*Rituale*“ die „60“ des *Li-ku-tšün* und 214 (bzw. 215) Kapitel der „*Ku-uən tši*“ 古文記 umfassen, d. s. 130 (131) Kap. *Tši* 記 (die beiden *Li-tši* s. S. 477, Anm. 7; Liu

noch dem Tṣən Šüan zugänglich¹, welcher den jetzt maßgeblichen Text des *I-li* durch Kollation mit der Rezension in „neuer“ Schrift² herstellte³; er benutzte und kommentierte aber nur die 17 übereinstimmenden Kapitel⁴. Die übrigen 39 gingen verloren und bestanden bereits nicht mehr, als Ūan Šiau-šü den Katalog der Liañ-Bibliothek verfaßte (523)⁵.

Indessen wissen wir durch Tṣən⁶, daß aus dem *Ku-uən i-li* auch Kapitel 31 (奔喪) und Kapitel 37 (投壺) des *Šiau Tai Li-tsi* entnommen sind, somit auch Kapitel 78 (投壺) des *Ta Tai Li-tsi* auf den alten Text zurückgeht. Von dem jetzt noch erhaltenen Rest des *Ta Tai Li-tsi*⁷ werden weiter traditionell

fehlte Kap. 56 des zweiten, 喪服四制), 33 Kap. *Min-t' an jin-ian tsi* 明堂陰陽記, 7 Kap. *K'un-tsi san-tš' au tsi* 孔子三朝記, 21 Kap. *Uan-si-š' (tsi) 王史氏 (記)*, 23 Kap. *Io-tsi* 樂記, s. Liu Šiañ, *Pie-lu*, ap. Lu Ūan-lañ, *Tšin-tien ši-uən*, Vorr. 17b, und *Suei-šu* 32, 18a—b.

1 Šau I-tš'ən 邵懿辰, *Li-tsin t' un-lun* 禮經通論, *Xuan Ts' in tsin-tsie šü-pien* 1277, 14a—16b sieht in ihm eine Fälschung des Liu Šin. Seine Gründe schlagen nicht durch, s. auch u.

2 Die bekanntlich auf Kau-t' an ṣən vom Anfang der Xan-Zeit zurückgeht und Tṣən in den drei Ausgaben von Tai Tə, Tai Ṣən und Liu Šiañ vorlag.

3 *Xou Xan šu* 109/II, 4a, *Suei-šu* 32, 18a, *Tšin-tien ši-uən*, Vorr. 19a.

4 Ebenso beim *Šu-tšin*, s. Pelliot, *o. l.*, p. 145—146. Dies Verhalten entspricht also einer festen Übung, und die von Pelliot p. 146, n. 1 aus ihm für den Bestand des *Ku-uən šan-šu* abgeleiteten Schlüsse werden nicht unterstützt werden können.

5 *Ts' i-lu*, ap. Uan Jiñ-lin *a. a. O.* und Ū-xai 玉海 39, 4b, Tṣu I-tsun, *Tšin-i-k' au* 130, 1b: 禮古經出魯淹中...有*五十六篇無敢傳者後博士侍其生得十七篇鄭玄注...餘篇皆亡.—Das *I-li* 逸禮 der T' an-Schriftsteller, von den Suñ- und Ūan-Autoren öfter mit dem *Li ku-tšin* verwechselt, ist immer das *Ta Tai Li-tsi*.

6 *Li-tsi mu-lu* 禮記目錄, ap. *Li-tsi šu* 56, 1a, 58, 4b, *Tšin-tien ši-uən* 14, 10a, 14b.

7 Kap. 39—42, 46—60, 62—74/I, 74/II—81, d. s. 39 von ursprünglich 85. Die Titel der verlorenen 46 Kapitel lassen sich aus Zitaten in etwa folgender Form (nach Uan Zən-tšün 王仁俊 u. A.) wahrscheinlich vollständig wiederherstellen: 1. *Šüe-li* 學禮, 2. *T'ien-tsi šün-šou* 天子巡狩, 3. *Tš'au-kun* 朝貢, 4. *Tṣən-tš' an* 烝嘗, 5. *Tṣun-liu* 中霤, 6. *Uan-tšü-min-t' an* 王居明堂, 7. *Ku min-t' an tšau-mu* 古明堂昭穆, 8. *Ti ü t' ai-miau* 禘於太廟, 9. *Li-jün tsi* 禮運記, 10. *Pie (Pien) -min tsi* 別 (辨) 名記, 11. *Min-t' an Tṣən-tsi tsi* 明堂曾子記, 12. *U-ti tsi* 五帝記, 13. *Uan-*

Kapitel 72 (諸侯遷廟), 73 (丨丨覺丨) und 79 (公冠, in Teilen) aus dem *Ku-uən i-li* hergeleitet¹, aus dem verlorenen Teil mag ihm etwa das Kapitel *Tsun-liu* 中雷 u. a. dgl. mehr zugehört haben². Jedenfalls sehen wir damit das *I-li* in „alter Schrift“ bereits um die Mitte des 1. Jahrh. v. Chr. vorhanden und benutzt³.

tu tsi 王度記, 14. *Uan-pa tsi* 王霸記, 15. *Zuei-min tsi* 瑞命記, 16. *San-tsen tsi* 三正記, 17. *T'ai-san uei-to tsi* 泰山威德記, 18. *Ši-fa* 諡法, 19. *Ts'ü-li* 曲禮, 20. *Uan-uən ši-tsi* 文王世子, 21. *Li-tsi* 禮器, 22. *Tsi-i* 祭義, 23. *Tsen-tsi uən* 曾子問, 24. *Tsien-tsuan* 間傳, 25. *T'an Kun* 檀弓, 26. *Uan-tsi* 王制, 27—46. *Er-ia* 爾雅 (*Ts'in-su tsi* 親屬記, *Io tsi* 樂記). Weiteres zur Überlieferungsgeschichte demnächst in den „Studien zur Textkritik des *I-tsou-su*“; die Textreste werden in der Folge der „Frühkonfuzianischen Fragmente“ veröffentlicht werden. — Das *Ta Tai Li-tsi* mit 85 Kapiteln und das *Šiau Tai Li-tsi* mit 46 Kapiteln (*Ts'ü-li*, *T'an Kun* und *Tsa-tsi* zu je einem gerechnet) ergeben die 記百三十一篇 von *Ts'ien Xan šu* 30, 3b (s. S. 476, Anm. 3).

1 S. Vorrede des K'uan Kuan-šan 孔廣森 6a, 7b. Schindler, o. l., S. 84 („ein altes King“) und Wilhelm, *Li Gi*, S. 319, 322, 333, 337 („sogenanntes Li Ging“, „alte Urkunden“) haben den technischen Sinn von 禮古經 nicht verstanden.

2 Verschiedene Vorschläge liegen vor. Das *I-li i tsin-tsuan* 儀禮逸經傳 des U Ts'ən 吳澄 (hrsg. von Li Tsün-min 李俊民, 1354, abgedr. in den *T'un-tsi-t'an tsin-tsie* 通志堂經解) stellt 8 Kapitel des „tsin“ wieder her (*T'ou-xu* und *Pən-san* nach dem *Li-tsi*, *Kun-kuan*, *Tsu-xou ts'ien-miau*, *Tsu-xou šin-miau* nach dem *Ta Tai Li-tsi*, *Tsun-liu*, *Ti ü t'ai-miau*, *Uan tsü min-t'an* nach Zitaten des Ts'ən Šüan) und ordnet 10 Kapitel als „tsuan“ zu *I-li* 1—10 (*Kuan i*, *Xun i*, *Šian-jin-tsiu i*, *Ta-se i*, *Ien i*, *P'in i* nach *Li-tsi* 50—55, *Ts'au-ši i* nach *Ta Tai Li-tsi* 77, *Ši-šian-tsien i*, *Kun-ši-t'ai-fu i* nach ergänzender Rekonstruktion durch 劉原父 = Liu Ts'ən | 敞).

3 Datum der Kompilation beider *Li-tsi*. Xou Ts'an 后蒼, der Lehrer des Tai Tə und Tai Šən, wird 72 v. Chr. Kleinfiskal (少府), ist 71—69 Prätorialpräfekt (執金吾) und muß in diesem Jahr oder kurz danach gestorben sein (*Ts'ien Xan šu* 19, 38a, 88, 8b), Tai Šən ist maßgeblich an den Disputen des Ši-tsi'ü-ko beteiligt (51 v. Chr., s. S. 467, Anm. 2), seine Mitschüler Šiau Uan-tsi 蕭望之 und K'uan Xən 匡衡 sterben etwa 47/46 und 30 v. Chr., sein Schüler Ts'iau Zən 橋仁 wird 2 n. Chr. Großzeremoniar (大鴻臚) im Endamt (*Ts'ien Xan šu* 19, 70b, *Xou Xan šu* 81, 5a). — Ich glaube nicht, daß die beiden *Li-tsi* einem geschlossenen Ku-uən-Fund entstammen, also als Sammlung bereits auf das 3. Jh. v. Chr. zurückgehen, doch bedarf diese Frage hier noch keiner näheren Erörterung, diese wird an gehörigem Ort nachgeholt.

Uań Jiń-lin's Darstellung im Wortlaut des *Xan-su i-uən-tšĭ* *k'au-tšəń* geht nach Ausweis seines *K'un-süe tsi-uən* 困學紀聞 5, 1 a wie auch von *Ü-xai* 39, 11 a auf Tšu Ši zurück. Der ursprüngliche Zusammenhang der größeren Anführung¹ zeigt aber, daß dieser nur für die klassische Phrase 經禮(禮儀)三百曲禮(威儀)三千² im ersten Glied das *I-li*, im zweiten Kapitel 1, 15, 10, 11 des *Li-tšĭ* (*Tš'ü-li*, *Šau-i*, *Nei-tsa*, *Ü-tsau*) und das *Ti-tšĭ-tšĭ* zum Beispiel gibt. Uań hat in allzustarker Verkürzung den Sinn verbogen, Tšu Ši will keineswegs das *Ti-tšĭ-tšĭ* aus dem *Ku-uən i-li* ableiten³. Erweist sich damit Uań's Behauptung als Flüchtigkeitsfehler, so bliebe doch zu beachten, daß bereits Šü Tš'ie 徐鍇 (920—974), *Šuo-uən-tšĭe-tšĭ t'un-šĭ* 說文解字通釋 zum Zitat des *Ti-tšĭ-tšĭ* s. v. 疋 anmerkt, es sei 禮篇. Ob die Notiz, die in ihrer technischen Bedeutung freilich auch nicht ganz eindeutig ist, auf einen noch älteren Autor und schließlich auf eine seriöse Quelle zurückführt, kann ich zur Zeit nicht ausmachen. Daß das *Ti-tšĭ-tšĭ* dem *Li ku-tšĭń* angehört hat, läßt sich sicher nicht beweisen. Die Möglichkeit wird man — nachdem sie durch Uań Jiń-lin immerhin zum Problem aufgeworfen ist — nicht grundsätzlich ablehnen. Gegen die Wahrscheinlichkeit kann vorweg geltend gemacht werden, daß das *Ti-tšĭ-tšĭ* bereits im *Tš'ien Xan su* mit einem umfangreichen Kommentar auftritt, es ist bekannt, daß das *Li ku-tšĭń* seiner großen Schwierigkeit wegen ein notorisch vernachlässigter Text war⁴. Jedoch ist — eine mögliche Parallele — das auch später so häufig monographisch erläuterte Kapitel 11 des *I-li* (喪服) bereits auch von Tai Tə aus dem Kontext herausgenommen und einzeln kommentiert worden⁵ — freilich des *Tšĭn-uən i-li*!

1 Am ausführlichsten im Kommentar von Uań Üan-tš'ĭ 翁元圻. Ich kann jedoch die Stelle zur Zeit nicht verifizieren, *Ü-lei* 87, 17b—18a entspricht nur in Teilen.

2 *Li-tšĭ* 8, 2, 1 (trad. Couvreur I, p. 555; vgl. 28, 2, 38, II, p. 467).

3 S. auch S. 474. — Auch in der Vorrede zum *Ta-süe* stellt Tšu Ši *Tš'ü-li*, *Šau-i*, *Nei-tsa* und *Ti-tšĭ-tšĭ* als sachlich verwandt zusammen und vergleicht es insbesondere mit dem *Tš'ü-li* weiter noch *Ü-lei* 87, 3b und *Üan-tšĭ* 50, 21b (Brief an Fan Iu-kuń 潘友恭).

4 Beachte die Bemühungen des Uań Mań zu 3 u. 5 n. Chr., es stärker zur Geltung zu bringen, *Tš'ien Xan su* 12, 4b, 99/I, 10a—b, 88, 12b.

5 *San-fu pien-tš'u* | | 變除, 1 Kap.; Textgeschichte Šan Tš'ĭn-xan, *Xan-su su-tšəń* 24, 46a—b, Fragmente im *Ü-xan-san-fan tšĭ-i-su*.

Aus dem 1. und 2. Jahrh. v. Chr. liegen m. W. keine ausdrücklichen Zitate des *Ti-tsi-tsi* vor, sondern nur zwei Anspielungen. Von ihnen ist die erste, *Ien-t'ie-lun* 5 (24), 14a¹ ihrer Zeitlage nach² in diesem Zusammenhang unerheblich. Die zweite aber, im Kommentar des Mau Xə́n 毛亨 zum *Sz-tsin*³, kann, bereits etwa der Mitte des 2. Jahrh. entstammend⁴, kaum noch selbst auf einen der Texte in „alter Schrift“ zurückgehen. Da sie überdies noch eine gewisse allgemeine Kenntnis des *Ti-tsi-tsi* zu ihrer Zeit voraussetzt, bezeugt sie, wie die Dinge liegen, zumindest eine vom *Ku-un i-li* unabhängige Ausgabe, wenn sie auch eine allenfalls danebenstehende Rezension im Verband dieser Sammlung natürlich nicht gänzlich ausschließt.

Auf jeden Fall ist nun eine alleinige Herleitung des *Ti-tsi-tsi* aus dem *Li ku-tsin* nicht mehr möglich. Bleibt die Frage einer allfälligen Zugehörigkeit auch zu ihm noch offen, so bedarf es ihrer keineswegs, um das hohe Alter des Buches sicherzustellen. Hierfür genügt der sprachliche Befund. Er erweist das *Ti-tsi-tsi* als eine der Sinologie bisher unbekannte, ausnehmend wertvolle Urkunde des vorklassischen Chinesisch. Denn als Zweckschrift, die in ihrem materiellen Inhalt, etwa den Anweisungen zum Anrichten, Fegen, Fackelhalten usw. dem Schüleranfänger, für den sie bestimmt war, unbedingt ohne weiteres verständlich sein mußte, kann es nicht gut einer archaisierenden philologischen Spielerei entstammen, sondern nur der lebenden Sprache. Es wird damit ein mehr zuverlässiger Sprachzeuge als selbst im einzelnen das *Sz-tsin*, mit dem es sich am engsten berührt und mit dem es am ehesten verglichen werden kann.

Abgefaßt ist nämlich der Text in gebundener Rede. Das Metrum ist der viersilbige Vers, der hauptsächlichste Typus der altchinesischen Poesie⁵, dem sich einige Stellen meist nur scheinbar nicht einfügen. So kann in III 10a das überzählige 所

1 論者...從善不求勝服義不耻窮, cf. *Ti-tsi-tsi* I 3.

2 Nach 81, s. Gale, p. XXXI ff.

3 S. S. 502, Anm. 10; *Ti-tsi-tsi* VIII 5.

4 Vgl. Karlgren, *The Early History of the Chou li and Tso chuan Texts*, *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm* 3, p. 12 ff.

5 Legge, *She-king*, Prol., p. 96.

nach dem Lemma bei Jin Tšĭ-tšan getilgt werden, in VI 2b und 3a sind 袂, bzw. 灑 Glossen, die deutlich vom Kommentar des Jin Tšĭ-tšan her in den Text gedrungen sind, alle drei Korruptelen also verhältnismäßig rezent. In IV 14a mit Tšuañ Šu-tsu und Tai Uañ ein 進 einzuschieben, liegt kein Anlaß vor, der Vers bleibt, wie jetzt, viersilbig¹. Die erste echte Ausnahme bildet VII 5c, wenn, wie auch von mir ihrer sachlichen Vorzüge wegen, die Interpretation von Sun I-zañ angenommen wird²; es ist ursprünglicher Fünfsilbler, ein ebenfalls echter Sechssilbler wird dargestellt durch VIII 6b, das in einer Art Abgesang aber unverfänglich bleibt. Korrupt ist das jetzt sechsilbige VII 6 ab; unmöglich der Heilungsversuch Tšuañ's, der die ersten zwei Worte: 有 墮 abtrennt und an 5b anschließt — damit wird die Unstimmigkeit ja nur verschoben. Gewinnt er aber ein vermeintliches Reimpaar 墮: 坐, so fordern die Reimverhältnisse der ganzen Strophe, daß 5c nach 5b eingeschoben wird (s. S. 485), und entziehen der Konjekturen den Boden vollends. Das schließende 交 坐 zu streichen, empfiehlt sich aus sachlichen Gründen nicht, es ist als Glosse zu inhaltreich, beste Lösung scheint somit die Annahme einer Lücke von zwei Worten und dadurch dann die Trennung der Phrase in zwei ursprünglich viersilbige Verse. Metrisch gestört erscheinen ferner noch III 4b, 5a. Durch Ausstoßung von 思 und 之 könnte zwar ohne große Schwierigkeit der Fehler behoben werden, die Verderbnis ist aber offenbar anderer Art. Schon Tšuañ Šu-tsu fiel es auf, daß die Verspaare 4—5 an heutiger Stelle außer Zusammenhang stehen, dagegen 6 an 3 ohne weiteres anschließt. Wenn er die Verse hinter III 12 stellt, wird der Zusammenhang auch nicht besser, es handelt sich klärlich um eine Interpolation, und der holprige Vers eignet dem Einschlebsel wohl von Haus aus.

Andere größere Korruptelen, um diese gleich hier abzuhandeln, werden dargestellt zunächst durch eine Lücke in II 5, zumindest von einem Vers, die aus Reimdefekt bereits von Yasui erkannt ist³. Merkwürdig sind öftere Versumstellungen. Sachlicher Zusammenhang erweist die überlieferte Reihenfolge als

¹ S. S. 496, Anm. 4.

² Sonst kann 以 getilgt werden, s. S. 501, Anm. 5.

³ Uañ Jün will 坐 in 5a mit 作, 恪 usw. reimen. Das ist unmöglich.

falsch für †III 9:8b, †IV 7a:8b: 7b: 8a, †IV 9b:9a, †V 6b:6a, Reimgründe für †VII 5c:a:b. Ursache der Umstellung scheint für IV 7—8 eine vermeintliche Reimverbesserung zu sein, denn 方 und 漿 an überlieferter Stelle ergeben einen glatten Reim, 卒 als tatsächliches Reimwort muß verkannt worden sein. Auch IV 9a—b ist vielleicht darum umgestellt worden, daß ein Abschreiber in 10a 𠂔𠂔 stehen sah und 立 damit reimen machte¹. Für die übrigen Fälle reicht aber solche Erklärung nicht zu, da sie den Reim unberührt lassen. Es scheint mir, daß die auffälligen Umstellungen Hinweise auf eine Handschriftenüberlieferung bilden, in welcher das *Ti-tsi-tsi* in Zeilen von je einem Verspaar (der gewöhnlichen Reimeinheit, s. u.) mit Zwischenlücken zwischen den Einzelversen weitergegeben wurde, nur bei einer solchen — wahrscheinlich sehr frühen — Textgestalt sind Flüchtigkeitsfehler durch Zeilenverrutschen technisch möglich, die umgestellte Verse zum Ergebnis haben². Die Korruptelen erfolgten danach nur mechanisch. Verderbnisse von einzelnen Wörtern werden im kritischen Apparat zum Text und in den Anmerkungen zur Übersetzung besprochen. Weiter abstehende Lesarten liefern die alten Zitate, die leider nicht allzu zahlreich sind; innerhalb der für mich erfaßbaren Überlieferung des *Kuan-tsi* ist der Variantenbestand verhältnismäßig nur gering.

Das gesamte Lehrgedicht zerfällt in eine Reihe von Strophen, die inhaltlich und in der Regel auch durch den Reim zusammengehalten werden. Von der naiven Überlieferung, wie sie uns seit der Sun-Zeit zugänglich ist³, wird nur Strophe I fehlerfrei festgehalten und weiter ein Abschnitt vor III 4 gemacht, sichtlich eine zusätzliche Bestätigung des für diese Stelle geäußerten Interpolationsverdachts (s. o.). Daß früher mehr Strophen unterschieden worden sind, legt ein Zitat des Li Šan wohl zumindest nahe⁴. Die neue Stropheneinteilung wurde zum erstenmal von Tšu Ši durchgeführt. Sie deckt sich im großen und ganzen (s. u.) mit der hier angenommenen, außer daß VIII

1 S. S. 495, Anm. 7.

2 A-c-b also für a-b-c.

3 Ausgaben von Iaŋ Tš'ən, Tšau Iuŋ-šien, Tšu Iaŋ-tš'un, Faŋ Pau, im *Pai-tsi ts'üan-su*, von Jin T'uŋ-iaŋ, s. S. 487—488.

4 Vgl. S. 471, Anm. 4.

von Tšu in 2 Strophen (1—3 und 4—6) weitergeteilt wird; er zählt also 9 insgesamt. Ihm folgt allein Zən Tšau-lin. Liu Tši und, unter Berufung auf ein 古本, Yasui Sokken zählen VIII in eins, ziehen weiter VI und VII zusammen, teilen aber IV in 1—14 und 15—16 ab, erhalten also 8 Strophen, Hattori, der IV zusammenbehält, rechnet 7. Xuñ Liañ-tši und Tšuñ Kuañ haben keine Stropheneinteilung, Šü Xan unterscheidet nur Reimgruppen (31). Dagegen führen Tšuañ Šu-tsu und Uañ Jün reichere Unterteilungen durch: Tšuañ spaltet III (4—5 gesondert nach 12), IV (1—9, 10—14), VI (1—14, 15), VIII (1—3, 4—5, 6) in je 2 oder 3 Teile und erhält 12 Strophen im ganzen, Uañ teilt III in 2 (1—6, 7—12), VIII (mit Tšuañ) in 3 Teile auf und erzielt 11 Strophen. Strittig sind z. T. auch die Strophenfugen. IV 1 rechnet Tšu Ši zu III, IV 15—16 zählen Tšuañ Šu-tsu und Xuañ P'əñ-nien zu V, VI 15b Tšu Ši, Uañ Jün, Xuañ P'əñ-nien zu VII, Tšuañ löst III 4—5 aus dem jetzigen Zusammenhang und stellt es nach III 12 (s. o.). Wie dies Schwanken bereits anzeigt, sind die Strophen nicht regelmäßig gebaut, ihr Bestand variiert zwischen 12 Einzelversen in VIII und 27 bzw. 30 in VI und IV. Diese beiden großen Strophen aber weisen doch wieder je einen deutlich bezeichneten Absatz auf (VI 7a, IV 10a), so daß sich schließlich durchweg Abschnitte von je 6 bis 10 reimenden Doppelversen ergeben, offensichtlich die zum Memorieren einprägsamsten Gruppen. Aber auch innerhalb dieser Längen gibt es keinen regelmäßigen Wechsel.

Unregelmäßig wie die Strophenbildung ist auch das eigenartige Reimsystem des *Ti-tsĭ-tšĭ*. Als erster hat sich auch mit ihm Tšu Ši beschäftigt, nach der unvollkommenen Methode seiner Zeit, den „Reimaussprachen“¹, freilich und darum ohne tiefere Ergebnisse. Daß er Nachfolger erst zu Anfang des 19. Jahrh. fand, Šü Xan und Uañ Jün, wurde schon dargelegt². Auch ihre, auf Tuan Ü-ts'ai beruhenden, um so vieles exakteren Daten sind von der modernen sinologischen Forschung bereits überholt. Es fügt sich glücklich, daß insbesondere die von Karlgren zu den Reimsystemen des *Šĭ-tšĭn* und des

1 叶韻, vgl. Legge, *She-king*, Prol. p. 103.

2 S. S. 473.

Lau-tsz veröffentlichten Studien¹ mir eben zugänglich wurden, die nachfolgende Darstellung ist auf ihnen begründet. Als herrschender Typus erweist sich das mit seinem zweiten Glied reimende Verspaar. Aus ihm, je eine Reimendung festhaltend, sind vollständig regelmäßig aufgebaut Strophe I und II², fast regelmäßig V und VIII. Reimende Einzelverse finden sich IV 1 und VI 1: es sind Strophen-, „Überschriften“, die in Stimmpause herausgehoben werden. „Überschrift“ ist auch das einzige nicht reimende Verspaar des *Ti-tsz-tsz*, V 1. Reimkörper aus drei Versen wechseln mit den gewohnten Doppelversen ab in Strophe VII. Wie die Aufzählung zeigt, sind diese Abweichungen selten. Häufig begegnet dagegen ein in sich selbst reimendes Verspaar. Doppelverse dieser Art mit vom Strophenreim abweichendem Reimwort sind vereinzelt und unregelmäßig eingestreut in V, VII, VIII, gehäuft in III, IV, VI. Neben zwei kommen gelegentlich auch drei in sich reimende Verse vor, so III 8—9, IV 11—12, VI 10—11. Manchmal wird ihr Sonderreimwort vom nachfolgenden Verspaar aufgenommen, III 8—10, IV 13—14, VI 10—13; III beginnt und schließt, VIII schließt mit je einem in sich reimenden Verspaar des Strophenreims. Verschränkter Reim findet sich nur an einer Stelle, VI 12—14. Durchgehenden Strophenreim weisen mehr oder minder ausgeprägt I, II, III, V, VII, VIII auf, während vor allem in IV und VI recht buntscheckige Reimbindungen bestehen. Die Verhältnisse im einzelnen zeigt die nachfolgende Tabelle, in welcher alle Versenden ausgeschrieben sind und die reimenden Wörter in Karlgren's lautlicher Rekonstruktion erscheinen:

- I 1: 教, 則³: *tsək* | 2: 虛, 極: *kɨək* | 3: 之, 服: *b'ɨək* | 4: 弟, 力: *lɨək* | 5: 邪, 直: **d'ɨək* | 6: 常, 德: *tək* | 7: 齊, 式: *sɨək* | 8: 寐, 飭: **t'ɨək* | 9: 習, 翼: **gɨək* | 10: 解, 則: *tsək*.
- II 1: 事, 作: *tsək* | 2: 漱, 恪: **k'lək* | 3: 盥, 作: *tsək* | 4: 盥, 席: **dzɨək* | 5: 坐, . . .⁴ | 6: 敬, 客: **k'lək* | 7: 師, 怍: *dz'ək*.

¹ *Shi king Researches, Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities Stockholm* 4, p. 117—185; *The Poetical Parts in Lao-tsi*, Göteborgs högskolas årsskrift 38 (1932), 3.

² Bei Berücksichtigung der Lücke in 5b.

³ v. l. 之: **t'ɨək*.

⁴ Lücke, s. S. 481.

- III 1: 紀: **kjag*: 始: **sjag* | 2: 然, 否: **pjng* | 3: 作, 已: **zjag* [4: 行, 紀: **kjag* | 5: 者, 始: **sjag*]¹ 6: 席, 起: **k'jag* || 7: 客: **k'lvk*: 作: *tsak* || 8—9: 讓: **njvn*: 命: **mjvn*: 行: **g'vn*² | 10: 在, 命: **mjvn* || 11: 業, 疑: **njag* | 12: 之: **t'jag*: 起: **k'jag*.
- IV 1: 時: **d'jag* | 2: 食, 饋: **g'jwag* | 3: 漱, 饋: **g'jwag* || 4: 食, 悖: *b'uai*<-t' | 5: 食, 鼈: *pjät* | 6: 羹, 別: *b'jät* | 7: 前, 卒: *tsuət*² || 8: 漿: *tsjan*: 方: *pjwan*² || 9: 退: *t'uai*<-t': 立 (= 位): *jwi*<-t'² || 10: 斗 (?)³: **tu*: 豆: **d'u* || 11—12: 七: *pji*: 貳: *nai*: 視: *si* || 13: 齒: **t'jag*: 始: **sjag* | 14: 跪, 紀: **kjag* || 15: 食, 徹: *t'jät* | 16: 漱, 祭: *tsjät*<-t'.
- V 1: 命, 食 (**d'jak*) || 2: 要, 席: **dziak* | 3: **sjog*: 手: **sjog* | 4: 刖, 肘: **tjog* | 5: 飽, 手: **sjog* | 6: 作, 席: **dziak*² | 7: 降, 席: **dziak* | 8: 餽, 客: **k'lvk* || 9: 器: *k'ji*<-t': 立: *jwi*<-t'.
- VI 1: 道: **d'og* | 2: 盤, 肘: **tjog* | 3: 播⁴, 手: **sjog* | 4: **葉*, 帶: **t'jog* || 5: 立, 貸: **t'ak* | 6: 箕, 側: *tsjak* || 7: 紀: **kjag*: 始: **sjag* || 8: 折: *tsjät*: 徹: *t'jät* || 9: 退: *t'uai*<-t': 內: *nuai*<-t' || 10—11: 之: **t'jag*: 己: **kjag*: 箕: **kjag* | 12: 作, 辭: **dziag* | 13: 立: *jwi*<-t', 之: **t'jag* | 14: 立: *jwi*<-t' || 15: 稽: *kiei*: 禮: *liei*.
- VII 1: 火: *xuá*: 坐: *dz'uá* || 2: 法, 所: **sjo* | 3: 近, 火, 矩: **kjwo* | 4: 蒸, 下: **g'a* | 5: 燭, 壘, 緒: **dziö*² | 6: 燭, 坐⁵, 者: **t'jä* | 7: 壘, 去: **kjö*.
- VIII 1: 息, 起: **k'jag* | 2: 席, 止: **t'jag* | 3: 請, 否: **pjng* | 4: 息, 友: **gjung* || 5: 磋: *ts'a*: 儀: **nia* || 6: 始: **sjag*: 紀: **kjag*.

Wie ersichtlich, sind die Reime sprachlich sauber, d. h. sie gehören keinem „freien System“ zu, sondern fügen sich phonetisch rein in den Rahmen der „Sj-tsin“-Ordnung. Aber die Unregelmäßigkeit ihrer Setzung wie die Unregelmäßigkeit des

1 Interpoliert, s. S. 481.

2 Umgestellt, s. S. 481—482, 490—492.

3 S. S. 495, Anm. 7.

4 灑 ist Glosse, s. S. 481.

5 Vgl. S. 481.

Strophenbaus zeigen klar, daß wir es im *Ti-tsi-tsi* nicht mit einer kunstmäßigen Dichtung zu tun haben. Auch die öftere Unbeholfenheit des sprachlichen Ausdrucks stützt ergänzend dieses Urteil. Neben Wendungen im einzelnen, einer manchmal gezwungenen Wortwahl um des Reimes willen, sind es vor allem ganze Flickverse, die darum eingeschaltet werden, so z. B. II 2b, VI 5b, 15a u. a. m. Weniger hat die Formelhaftigkeit anderer Verse zu besagen. Wir kennen ihresgleichen auch aus dem *Si-tsin*, in der Tat ist es derselbe Bestand, aus welchem hier ebenfalls geschöpft wird und der wohl der alten Poesie insgesamt eignete¹.

Soviel zum Sprachlichen des *Ti-tsi-tsi*. Die Nachlässigkeit gegenüber der vollendeten äußeren Form zeigt, daß für den Verfasser der Nachdruck auf dem didaktischen Inhalt lag. Auch diese Feststellungen sprechen gegen die Herleitung des Schriftchens aus gelehrter Lukubration und mit den S. 480 vorgebrachten Gründen für seine Unmittelbarkeit und Genuinität. Dies zunächst soll auch für die sachliche Auswertung festgehalten werden. Wenn nämlich das *Ti-tsi-tsi* als ein zeitchtes Dokument der vorklassischen Sprache angesehen werden darf, ist damit als untere Grenze seines Alters wohl zumindest der Anfang des 6. Jahrh. v. Chr. bestimmt. Sachliche Erwägungen sprechen andererseits gegen zu frühen Ansatz. Gegenüber den Bildungsmitteln und -gegenständen der hohen Feudalzeit: Tugend- und Anstandslehre, Riten, Musik, Tanz, Bogenschießen, Wagenlenken, Schreiben, Rechnen², sind die seinen in bestimmter Weise eingeschränkt und scheinen bereits mehr abstrakt abgeleitet, denn die Grundlage des Lehrpensums bildet der rezitierbare Text. Dies erklärt gewiß zureichend die Unterrichtsstufe³. Aber tatsächlich jüngerer Entwicklung entspricht es, daß die Schule privat ist; sie setzt sich zur älteren am fürstlichen Hofsitze deutlich ab.

Daß höfische Formen dabei das Verhältnis von Lehrer und Schüler noch immer beherrschen, soll nicht geleugnet werden,

¹ Angaben der Parallelen in den Anmerkungen zur Übersetzung.

² S. *Tsou-li*, trad. Biot I, p. 291 ff., 296 ff., II 27 ff., 41, 45 ff., 218 ff.

³ Der Unterricht begann mit Lesen und Rechnen; Musik und Tanz wurde erst vom 13. Jahr, Bogenschießen und Wagenlenken vom 15. Jahr an gelehrt, s. *Li-tsi* 10, 2, 33—34, trad. Couvreur I, p. 673—674.

aber sie haben den politischen Feudalismus als gesellschaftlich-konventionelle Norm ja lange überdauert, und sogar die philosophischen Akademien des 5. und 4. Jahrh. haben noch Grundsätzliches von ihnen bewahrt. Die Schule mit allen ihren Gliedern bildet eine geschlossene Lebensgemeinschaft. Das *Ti-tsĭ-tšĭ* läßt uns klar den Geist der Einrichtung erkennen, wir gewinnen aus ihm ein im einzelnen genaues Bild von der Wirksamkeit ihres Apparates, zahlreiche neue Realien, die — so sehr die sprachliche Interpretation hie und da durch sie erschwert wird — kulturgeschichtlich wertvoll sind. Geschildert ist eine Elementarschule, in welche die adeligen Söhne mit etwa 8—10 Jahren eintraten¹. Wir sehen ein volles Tagewerk in ungefähr zeitlicher Folge ablaufen. Es wäre reizvoll, mit Hilfe des neugewonnenen Stoffs die Entwicklung der altchinesischen Bildungsstätten ausführlicher darzustellen. Aber es fehlt diesmal der Raum, und der Anlaß mag denn doch gewaltsam erscheinen. So möge diese kleine Studie als ein Beitrag für solch größeres Werk angesehen werden, und ich hoffe, sie wird auch in dieser Form dem Jubilar zu Gefallen sein.

Der Text ist nach den *Asia Major* VIII, S. 479 dargelegten Prinzipien kritisch konstituiert worden. Orthographica wurden diesmal rigoröser ausgeschieden. Die Tabelle der Siglen folgt anbei:

- A: *Kuan-tsĭ* mit Kommentar des Pseudo-Faṅ Šüan-liñ, ed. Ian Tš'ən 楊忱, 1164, Suñ-Druck, Abdruck *Sĭ-pu ts'wĭ-k'an*.
- B: *Kuan-tsĭ pu-tšu* 管子補注, dass. mit Zusatzkom. d. Liu Tšĭ, Ausg. Tšu Tuñ-kuañ (*Tšĭn-šĭ* um 1570), o. J. [= 朱本, 中都四子本], Abdr. *Xu-peĭ šien-tšən ĭ-šu* 湖北先正遺書.
- C: *Kuan-tsĭ*, ed. Tšau Iuñ-šien, 1582, Kommentare d. Pseudo-Faṅ und Auszüge aus Liu: 1. Umdruck *Sĭ-pu pei-iau*; 2. Nachdr. *Er-šĭ-ər tsĭ* 二十二子, Tšə-tšĭaṅ šu-tšü 浙江書局, 1876; 3. Nachdr. *Šĭ-tsĭ ts'üan-šu* 十子全書, T'u-šu tšĭ-tš'ən tšü 圖書集成局, 1897; 4. Nachdr. *Tšĭ-šu ər-šĭ-u tšun* 子書二十五種, Ü-uən šu-tšü 育文書局, 1904; 5. Nachdr. *San-šĭ-*

¹ S. *Li-tšĭ* a. a. O. und vgl. Tšĭa I, *Šin-šu* 6 (39), 7b, *Ta Tai Li-tšĭ* 3 (48), 13a (trad. Wilhelm, S. 225), *Pai-xu t'wĭ-i* 2/11, 9a, *Xou Xan šu* 78, 2a (13 Jahre gibt abweichend an das *Šan-šu ta-tšuan*, fragm. ed. Tš'ən Šou-tšĭ 陳壽祺, *Xuañ Tš'ĭn tšĭn-tšĭe šü-pien* 355, 30b—31a).

- liu-tsī ts'üan-sü* 三十六子全書, Sau-ie şan-faŋ 掃葉山房, 1923.
- D: *Kuan-tsī p'in-tsu* | | 評註, dass. mit zusätzl. Kom. d. Tşu Tş'an-tş'un (= *Kuan-tsī t'un-ien* | | 通演), Ausg. Tşu Iañ-tş'un 朱養純, 1625, Nachdr. *P'in-tsu şī-tsī ts'üan-sü* 評註十子全書, Tşü-uən-t'an 聚文堂, 1804.
- E: Faŋ Pau, *Şan-tin Kuan-tsī* 刪定 | |, Orig.-Ausg. 1736 [Fol. 255a—258a].
- F: *Kuan-tsī*, blanker Text, ed. *Pai-tsī ts'üan-sü*, Tş'un-uən şu-tşü, 崇文書局, 1875.
- G: Yasui Sokken, *Kwanshi-sanko*, 1870, 1. Ausg. Koyanagi Shikita, *Kanbun-taikei*, 1916, mit eig. Zusatzkommentar; 2. Ausg. Tsukamoto Tetsuzō, *Taiyaku-shōchū kanbun-sōsho*, 1922, mit japan. Paraphrase; 3. Ausg. Kōda Rentarō 公田連太郎, *Kokuyaku kanbun-taisei*, 1924, mit japan. Paraphrase und eigenem Zusatzkommentar.
- H: Jin T'un-iaŋ, *Kuan-tsī şin-şī*, U-tş'an 1923.
- J: Tşu Şi, *Tu Kuan-şī ti-tsī-tşī*, *Xuei-an-şien-şan Tşu-uən-kun uən-tşī* 晦庵先生朱文公文集, Neudr. 1532, Abdr. *Şī-pu ts'un-k'an* [66, 8b—11a].
- K: Zən Tşau-lin, *Ti-tsī-tşī*, blanker Text in krit. Herstellung, *Şu-tşī*, Orig.-Ausg. 1788.
- L: Şü Xan, *Ti-tsī-tşī*, blanker Text mit Reimangaben, Ausg. Tşan Mu 張穆, 1848, Nachdr. *T'ien-zaŋ-ko ts'un-şu* 天壤閣叢書, 1879.
- M: *Teishishoku*, Sonderausg. *Kanbun-taikei*, bes. von Hattori Unokichi, 1910: Kom. d. Pseudo-Faŋ, Liu u. Tşu (D), Yasui in japan. Paraphrase.
- N: Xuŋ Liaŋ-tşī, *Ti-tsī-tşī tsien-şī*, *Şou-tşin-t'an tş'un-k'an i-tşī* 授經堂重刊遺集, U-tş'an 1877.
- O: Tşuaŋ Şu-tsu, *Ti-tsī-tşī tşī-tşie*, Nachdr. *Şī-şün-t'an ts'un-şu*, 1880.
- P: Uaŋ Jün, *Ti-tsī-tşī tşan-jin*, 1830, Nachdr. *T'ien-zaŋ-ko ts'un-şu*, 1879.
- R: Xuaŋ P'an-nien, *Ti-tsī-tşī tşī-tşie k'au-tşan*, Nachdr. d. Ausg. von 1864 bei S.

- S: Tšun Kuañ, *Ti-tsĭ-tšĭ jin-i*, 1889 u. Nachtrag 1890, Abdr. *Tšou-tsĭ in tšu-tsĭ tšiau-tšu* 周秦諸子斟注.
- T: Xuñ I-šüan (mit Benutzung v. Noten d. Sun Šin-ien u. d. Uañ Nien-sun), *Kuan-tsĭ i-tšən* | | 義證, 1812, Nachdr. d. 徐氏 (= Šü Nai-tš'añ | 乃昌: *Tšĭ-süe-tšai ts'un-šu* 積學齋叢書), 1889 [7, 3b—4a].
- U: Sun Šian-fən, *Kuan-tsĭ šĭ-u* | | 識誤, 1825, Nachdr. *Tšou-tsĭ in tšu-tsĭ tšiau-tšu* [13a—b].
- W: Tšian Kuañ-tšau, *Kuan-tsĭ tšiau-pu* | | 斟補 (nur Ausgabenkollation), *Tšiau-pu ü-lu* 斟補隅錄, *Šə-uən tsĭ-tšiu* 涉聞梓舊.
- X: Ü Üe, *Kuan-tsĭ p'in-i* | | 平議, *Tšü-tsĭ p'in-i*, *Tš'un-tsai-f'an tšüan-tšĭ*, Neudr. 1889 [5, 13b—16b].
- Y: Tai Uañ (m. Benutzung d. Früheren u. Noten d. Tiñ Šĭ-xan, Tšañ Uən-xu, Tš'ən Xuan u. A.), *Kuan-tsĭ tšiau-tšən* | | 校正, Orig.-Ausg. 1873 [19, 9b—12b].
- Z: Sun I-zañ, *Tša-i* 札迺, Orig.-Ausg. 1895 [4, 9b]¹.

I: 先生施教 弟子是則 2 溫恭自虛 所受是極 3 見善從之 聞義則服 4 溫柔孝弟 毋驕恃力 5 志無虛邪 行必正直 6 游居有常 必就有德 7 顏色整齊 中心必式 8 夙興夜寐 衣帶必飭 9 朝益莫習 小心翼翼 10 一此不解 是謂學則

II: 少者之事 夜寐蚤作 2 旣拊盥漱 執事有恪 3 攝衣共盥 先生乃作 4 沃盥徹盥 汎拊正席 5 先生乃坐 6 出入恭敬 如見賓客 7 危坐鄉師 顏色毋怍

III: 受業之紀 必由長始 2 一同則然 其餘則否 3 始誦必作 其次則已 [4 凡言舉行 思中以為紀 5 古之將興者 必由此始] 6 後至就席 狹坐則起 7 若有賓客 弟子駿作 8 對容無讓 趨進受命 9 應且遂行 10 [所]求雖不在 必以反命 11 反坐復業 若有所疑 12 奉手問之 師出皆起

IV: 至於食時 2 先生將食 弟子饌饋 3 攝衽盥漱 跪坐而饋

¹ Nicht zugänglich waren mir die kommentierte Ausgabe d. *Ti-tsĭ-tšĭ* von Sun T'ün-üan (s. S. 473), weiter Tsukada Taihō, *Kwanshi senchū* | | 箋注, Igai Hikohiro, *Kwanshi hosei* | | 補正, Liu Šĭ-pei, *Kuan-tsĭ tšiau-pu* | | 斟補 (= Heft 80—82 d. *Kuo-suei šüe-pau* 國粹學報), Fan Kən-ien, *Kuan-tsĭ tšĭ-tšən* | | 集證 (noch ungedruckt); die Ausg. 中立本 bei Y entspricht dem von W kollationierten Text. — Zu Uañ Nien-sun, *Kuan-tsĭ tsa-tšĭ*, u. Tšañ Piñ-lin, *Kuan-tsĭ ü-i* s. S. 472, Anm. 4.

4. 置醬錯食 陳膳毋悖 5. 凡置彼食 鳥獸魚鼈 6. 必先菜羹 羹載中別 7. 醬在載前 飯是爲卒 8. 左酒右漿 其設要方 9. 奉手而立 告具而退 10. 三飯二斗 左執虛豆 11. 右執挾匕 12. 周旋而戴 唯嘯之視 13. 同嘯以齒 同則有始 14. 柄尺不跪 是謂貳紀 15. 先生已食 弟子乃徹 16. 趨走進漱 揖前扱簋

Ⅶ: 先生有命 弟子乃食 2. 以齒相要 坐必盡席 3. 飯必奉擊 羹不以手 4. 亦有據梨 毋有隱肘 5. 既食乃飽 循呶覆手 6. 已食者作 振衽掃席 7. 搢衣而降 旋面鄉席 8. 各徹其餽 如於賓客 9. 既徹并器 乃還而立

Ⅷ: 凡拊之道 2. 實水于盤 攘臂[挾]及肘 3. 堂上則播[灑] 室中握手 4. 執箕薦葉 厥中有帚 5. 入戶而立 其儀不貸 6. 執帚下箕 倚于戶側 7. 凡拊之紀 必由奧始 8. 俯仰磬折 拊毋有徹 9. 拊前而退 聚於戶內 10. 坐扱排之 以葉適己 11. 實帚于箕 12. 先生若作 乃興而辭 13. 坐執而立 遂出弃之 14. 既拊反立 15. 是協是稽 莫食復禮

Ⅸ: 昏將舉火 執燭隅坐 2. 錯摠之法 橫于坐所 3. 聖之遠近 乃承厥火 居句如矩 4. 燕閒容蒸 然者處下 5. 左手執燭 右手正聖 奉挹以爲緒 6. 有陽代燭交坐 毋倍尊者 7. 乃取厥聖 遂出是去

Ⅹ: 先生將息 弟子皆起 2. 敬奉枕席 問疋何止 3. 俶衽則請 有常則否 4. 先生既息 各就其方 5. 相切相磋 各長其儀 6. 周則復始 是謂弟子之紀

I 1b 則之 *Fan-su f'un-i*, s. S. 469, Anm. 6 || 4a 弟 *J, K, N, O, P, S*: 悌 *cet.* | 4b 持 *Lesart W* = 中立本 bei *Y* || 5a 無空 *Tṣəñ Tṣuñ*, s. S. 469, Anm. 1 (*lectio difficilior*): 毋虛 *cet.* || 8a 興] 與 *C4* | 寐] 寢 *M* | 8b 飭 *J*: 飾 *C, D, E, F, H; N* (飭 als *Lesart*), *S* || 9a 莫 aus junggebildetem 暮 emend. *O* nach *N* || 10a 懈 *B, J, K*.

II 1b 蚤] 早 *B* || 2a 拊: es ist unnötig, mit *N* in *拊 zu emendieren, da 拊 (拊) auch sonst, z. B. *I-li* 8 (trad. Couvreur, p. 295), *Li-tsi* 15, 12 (trad. Couvreur II, p. 6) für das eigentlich korrekte 垂 eintritt || 3b 乃]之 *G3* (Text) || 4b 汎 emend. *P*, doch muß auch *Jin Tṣi-tṣaṇ* ebenso gelesen haben: 泛 *J*: 汎 *L*: 汎 *cet.* || 6b 見] 有 *Li Ṣan*, s. S. 471, Anm. 4 || 7a om. *K* | 鄉] 向 *Li Ṣan, L. c., E* | 7b 無 *Li Ṣan, L. c.*

III 3a 始] 初 *M* || 4—5 vermutl. interpoliert, s. S. 481, ebda. zu 思 und 之 || 6b 挾 coniec. *L, P* nach *N, O* || 8a 毋 emend. *K* || 8b, 9 umgestellt, s. S. 482 u. S. 494, Anm. 3 || 10a 所 del. nach Lemma bei *Jin Tṣi-tṣaṇ* | 在] 得 *J, B* (Glosse aus dem Kommentar) || 12a 奉 *C, H*, emend. *K, N, P*: 捧 *cet.*

IV 1 於] 于 emend. *E, K*; hier ist von einer Uniformierung abgesehen worden || 3a 衿] 衣 coniec. *K* || 4a 醬] 饋 coniec. *K* | 錯] 醋 *B*, daraus 醯 Xuei Ši-ts'ı 惠士奇, *Li-suo* 禮說, *Xuan Ts'ın tsin-tsie* 215, 11a—b || 5b 魚鳥獸 *C4* || 7a—8b ursprünglich 7a, 8b, 7b, 8a s. S. 482 | 7a 醬] 載: correxi | 載] 醬: correxi: 漿 Lesart bei *K* | 7b 飯] 領 *Pei-f' an šu-ts' au*, s. S. 469, Anm. 7 (飯 für 飯) | 爲] 因 *ebda.* | 卒] 平 *ebda.* (平 für 卒) | 8a 漿 *Tšəñ Šüan*, *I-li tsu* 25, 7a, *Pei-f' an šu-ts' au* 144, 10a, *T'ai-p' in ü-lan* 861, 10a, s. S. 468, Anm. 9 und S. 469: 醬 *A, B, C, D, F, G, H, N, S*: corr. *J, E, K, T* (*Xun I-šüan*), *O, L, P* || 9a, b umgestellt s. S. 482 | 奉 s. III 12a || 10a 叶 *F, G* (Lesart), *K* (Lesart) aus 斗 *G1*, 3, 斗 *M*, 斗 *O*: 汁 coniec. *E, K*: 升 coniec. *U* || 11 桡 corr. *G, O, S*: 挾 *cet.* (挾 Kommentar *J*) || 12a 旋 *Tu Ts'ı-tš' un*, *Tšou-li tsu* 5, 6a s. S. 468, Anm. 4: 還 *cet.*: corr. *E, T* (*Sun Šin-ien*), *Y* | 貳] 式 *G2* (Text) | 12b 梘 *A* || 13a 同] 周 *E* || 14a 進 vor 柄 schieben ein *O, S, Y*, s. S. 496, Anm. 4 || 15a 已] 乃 *K* || 16b 扱 emend. Igai bei *G*, *Tšan Uən-xu* bei *Y*: 板 *A*: 斂 *cet.* (Glosse aus Kommentar d. *Jin Ts'ı-tšan*).

V 3a 奉 s. III 12a | 擊 emend. *N (L, O)*, *Tš'ən Xuan* bei *Y*: 擊, 擊 *cet.* || 4a 亦] 毋 coniec. *G3* | 郗 *O, P, S* für junggebildetes 膝 der übrigen | 4b 無 emend. *K, L, O, P* || 5b 覆] 盥 coniec. *P* || 6a, b umgest., s. S. 497, Anm. 4 || 7a 樞 *J, K* | 7b 面 corr. *K*: 而 *cet.* | 卿 *G1*, 3 || 8a 飽] 饋 *C4*, 5, *E, K, L, P* | 8b 于 emend. *E, K* || 9 om. 古本 bei *G*.

VI 1 凡] 凡: correxi | 拚 *C5* || 2a 於 emend. *C3, 4, L, N, O*; cf. IV 1 | 2b 臂 del. *J, K* | 袂 delevi, s. S. 498, Anm. 3: 袂 *D, W* = 中立本 bei *Y* || 3a 灑 del. (aus dem Kommentar eingedrungene Glosse) | 3b 掘 *Fən-su f'un-i*, s. S. 469, Anm. 6 || 4a 葉] 摺 (*摺): corr. *T* (*Xun I-šüan*), *O, P*: 搗 *Tšəñ Šüan*, *Li-tsi tsu* 2, 3b, ap. *K'un Jiñ-ta* (葉 *Lu Üan-lan*): 搗 *K'un Jiñ-ta*, *Mau-š' šu* 6/III, 6b, s. S. 468, Anm. 8 und S. 471, Anm. 1 || 5b 貸 *A, J, K, P* (賁): 貳 *cet.* || 6b 於 *C3, L, N, O* | 戶] 左 *J* || 7a 凡] 紀] 道 *J, K* || 8b 拚] 折 *B* || 9b 于 emend. *B, E, K* || 10a 扱] 板 (版 *L, P*): corr. Igai bei *G*, *Tšan Uən-xu* bei *Y* | 10b 撲 *K* || 11 於 *C3, G, L, N, O* || 13a 坐] 踞, 古本 ap. *Tšu Ts' an-tš' un* (*D, E, M*) | 13b 弁] 棄 *C2, G, J, K, L, P* (neuere Form) || 15a 協 *D, J, K* | 15b 莫 corr., s. I 9a | 食] 士 add. *Pai-xu f'un-i*, s. S. 468, Anm. 2 | 復] 偃 *Pai-xu f'un-i*, *ebda.*

VII 1b 偶 *J* || 2a 摠 (摠) *A, B*: 總 *cet.* | 2b 於 *C4, G, L, O* || 3a 𪔐 *Tšəñ Šüan*, ap. *K'un Jiñ-ta*, und *K'un Jiñ-ta*, *Li-tsi tsu-šu* 6, 5a zu VII 5b, s. S. 468, Anm. 8, S. 471, Anm. 1: 卽 *Lu Üan-lan*, *Tšin-tien ši-uən* 11, 3b, s. S. 470, Anm. 5: 櫛 *cet.* (aus *櫛): corr. *T* (*Sun Šin-ien*), (*O*), *Tiñ Ü-xan* bei *Y* || 5 urspr. c, a, b | 5a 左 *Lu Üan-lan*, *K'un Jiñ-ta*, s. 3a: 右 *cet.*: corr. *T* (*Sun Šin-ien*), *O, S* | 執] 秉 *K'un Jiñ-ta*, *L. c.* | 5b 右 *Tšəñ Šüan*, *Lu Üan-lan*, *K'un Jiñ-ta*, *L. c.*:

左 *cet.*: corr. *T, O, S* | 正]折 *Tɕən Šüan*, *Lu Üan-laŋ*, *l. c.* | 𠵿
s. 3a | 5c 奉 s. III 12a (棒 *B*) | 挽]梳: corr. *O* (= 擊) || 6a 隨, 宋本
bei *Y* (nicht *A*!) | 6b lac. suppl. || 7a 厥]其 *G* | 𠵿 s. 3a.

VIII 2b 正, 止 *Šuo-uən*, s. S. 468, Anm. 6: corr. *O, P, S*
(*K, N, T* [*Xuñ I-šüan*], *U, Y, H*): 所, 趾 *cet.* || 3b 則]有 *C, F, H, N*
(則 als *Lesart*) || 5b 義 corr. *K* || 6b 謂]爲 *K* | 第 *A*.

Der Lehrer erteilt die Lehre, der Schüler leiste ihr Folge: I
Sanft und gewärtig schließ' er sich auf¹, das empfangene (Wort)
eigne er gründlich sich an.

Sieht er Gutes, folg' er ihm nach, hört er Rechtes, füg' er sich,
Er sei sanft und zart, der Pietät voll und der Bruderpflicht,
er sei nicht stolz und stütze sich nicht auf Gewalt.

In (seinen) Absichten sei er nicht falsch und krumm, im Wandel ⁵
sei er aufrecht und gerade,

Auswärts und zuhause bleib' er beständig², den Tugendhaften
schließ' er sich an³

In Miene und Aussehen halt' er auf Ordnung, in (seinem)
Innern trag' er die Norm.

Früh erhebe' er sich, spät leg' er sich nieder⁴, in Kleid und Gürtel
sei er gefällig.

Morgens schreit' er (im Lernen) fort⁵, abends üb' er (das neu
Gelernte)⁶. Er sei sorglich und ehrfurchtsvoll⁷;

Uermüdlich einzig richt' er sich auf dieses — das werden ge- 10
nannt des Lernens Regeln.

Des Jüngsten⁸ Dienste: am spätesten leg' er sich nieder, II
zufrühest stehe er auf.

1 Wörtlich: „mach' er sich leer“.

2 *Li-tsi* I, 1, 2, 5 (trad. Couvreur I, p. 12) liegt eine Anspielung wohl
nicht vor.

3 Cf. *Lun-ü* I, 14 (trad. Legge, p. 8).

4 *Ši-tsin* I, 3, 5, 5; 2, 5, 2, 4; 3, 3, 2, 4 (trad. Legge, p. 100, 335, 512),
cf. *Siau-tsin* 5, 6. S. S. 486, Anm. 1.

5 Cf. *Li-tsi* I, 1, 3, 13 (trad. Couvreur I, p. 25).

6 Cf. *Kuo-ü* 5, 5a—b: 士朝受業晝而講貫夕而習復夜而
計過.

7 Cf. *Ši-tsin* 3, 1, 2, 3; 3, 3, 6, 2 (trad. Legge, p. 433, 542).

8 Oder „der J.“, da die in 4a geforderte Handreichung nach *Li-tsi*
10, 1, 4 (trad. Couvreur I, p. 623) auch von zwei Personen erfüllt werden

Hat er die (Schlaf)matte gesäubert¹, die Hände sich gewaschen und den Mund gespült, erfüll' er ehrfurchtsvoll den Dienst²:

Er mach' die Kleidung zurecht, biete das Waschbecken dar³; der Lehrer erhebt sich dann.

Er gieße Wasser ein, räum' das (gebrauchte) Becken ab, er spreng⁴, säubere, rücke zurecht (des Lehrers) Matte;

Der Lehrer setzt sich dann . . .⁵

Im Geh'n und Kommen sei er ehrerbietig, gleich als sähe er einen Gast,

Er setz' sich aufrecht, zugewandt dem Lehrer, in Miene und Anseh'n geb' er sich nicht tölpisch.

Die Regeln für Empfang des Unterrichts: vom Ält'sten fang' er an⁶.

Das erstemal reihum (verfährt man) also, die übrigenmal nicht (mehr).

Beim ersten Aufstehen erhebe sich (der Schüler)⁷, die folgendenmal steh' er davon ab⁸.

[In Rede und Wandel sorgen⁹ ums rechte Maß¹⁰ mach' er zum Grundsatz:

mochte; doch genügt ebenso eine, v. *Tso-tšuan*, trad. Legge, p. 185/187, *Lie-tsi* 2 (trad. Wieger, p. 98/99) = *Tšuan-tsi* 27 (trad. Wieger, p. 452/453).

1 Cf. *Li-tsi* 15, 12 (trad. Couvreur II, p. 6).

2 *Ši-tšün* 4, 3, 1, 20 (trad. Legge, p. 633).

3 共 = 供.

4 Jin Tšĭ-tšan: *汎謂 *汎水. — Tšu Ši, Yasui, Tšuan: „er fege (nun) überall (+汎 = 廣)“, offenbar ist aber Uan Jün im Recht, wenn er 4b mit 2a parallelisiert und *汎 nur auf die, sonst wohl auffällig, im Halbvers erwähnte Matte des Lehrers bezieht, sowie darauf verweist, daß in der Strophe sonst nur die diesem persönlich zu erweisenden Dienstleistungen aufgezählt werden. Die Reinigung des ganzen Gehöfts erfolgt dann später. Wir erfahren aus VI 12a, daß der Lehrer während ihrer Dauer auf seiner Matte sitzt, diesen Sitz sehen wir ihn nunmehr einnehmen. Vgl. auch VI 1 u. 7a, wonach ursprüngliches *汎 für 汎 angesetzt werden kann.

5 Lücke erkannt von Yasui, s. S. 481.

6 Cf. *Li-tsi* 3, 4, 4; 6, 1, 22 (trad. Couvreur I, p. 301, 477).

7 Cf. *Li-tsi* 1, 1, 3, 13 (trad. Couvreur I, p. 25).

8 D. h. er bleibe sitzen. Er wiederholt dann nur das gleiche Pensum (Fan Pau).

9 Die aus metrischen Gründen vertretbare Streichung von 思 würde auch die Übersetzung erleichtern, s. aber S. 481.

10 „Das Richtige“: Tšu Ši.

Die einst voranzukommen wünschten, begannen sicherlich damit]. 5
(Wenn) der später Kommende zu (seiner) Matte sich begibt,
steh'n die Nebenleute¹ auf.

Wenn ein Besucher ankommt, erhebe sich der Schüler eilends;
Er antworte dem Gast nicht zeremoniös²: rasch geh' er vor,
empfang' den Auftrag,

Leist' Folge und erfüll' ihn³;

Ist das Gewünschte nicht vorhanden, geb' er davon (auch) 10
Bericht⁴.

Er kehr' zum Platz zurück, nehme die Arbeit wieder auf. Wenn's
Zweifelhaftes gibt,

Erhebe er die Hände und erfrag' es. Geht der Lehrer heraus⁵,
stehen alle auf.

Angelangt zur Zeit des (Früh)mahls —⁶

IV

Wünscht zu essen der Lehrer, trägt auf der Schüler, wartet auf:
Er schlag' die Ärmel hoch, wasche die Hände, spül' den Mund;
aufzuwarten knie' er nieder.

Er stell' die Tunke⁷ auf, ordne an⁸ das Essen, gebührender Folge
nach richt' er die Speisen an.

(Wenn) er aufstellt jenes Essen — (Fleisch von) Vogel, Tier 5
Schildkröte, Fisch:

1 Höflichkeit wegen. 狹 steht gewiß für 挟, aber als „entlehntes Zeichen“ ebensogut wie 挾; eine Emendation im Text ist darum nicht notwendig. Yasui: „wenn man enge sitzt“.

2 Wörtlich: „ohne Ablehnungszeremoniell“, das seiner niederen Stellung nicht zusteht (Tʃu Ši). Er beschränke sich auf die kürzeste sachliche Form; cf. *Li-tʃi* I, 1, 3, 14; II, 3, 23 (trad. Couvreur I, p. 25, 717—718), die Weisung I, 1, 2, 1 (*ebda*, p. 10) ist daher nicht anzuwenden.

3 Die Umstellung von 8b und 9, die am Reim nichts ändert, ergibt sich zwingend aus dem Zusammenhang. Die älteren Interpreten sind gehalten, einen zweiten Befehl durch den Lehrer in den Text zu deuten (bereits Jin Tʃi-tʃaŋ).

4 Auch hier wird durch Ältere der Lehrer eingeschaltet: „Wünscht (der Gast) etwas, und (der Lehrer) ist nicht da, so gebe (der Schüler) den Befehl (an die Dienerschaft) weiter“ (Yasui).

5 出: „sich äußern“ (Jin T'uŋ-iaŋ) ist lexikalisch unhaltbar.

6 Vesper s. VI 15b.

7 Zən's Konjekture [饋 „Speisen“] ist erwägenswert, aber das Anrichten begann tatsächlich mit der Tunke, cf. *I-ti* 9, 2, trad. Couvreur, p. 356, 34—35.

8 錯 = 措.

Davor stell' Gemüse er und Suppe¹. Suppe und Fleischmus teil' er mittseits ab².

Die Tunke stehe vor dem Fleischmus³. Hirsbbrei (und) dieses (?)⁴ bilden den Beschluß.

Links steh' der Wein, Reiswasser rechts⁵. Im Ordnen (des Gedecks) streb' er nach einem Viereck⁶.

Er heb' die Hände und steh' auf. Künde, daß angerichtet sei und tret' zurück.

Nimmt (der Lehrer) mehrfach, füll' er nach die Schale (?)⁷: 10 mit der Linken greif' er Topf⁸ und Schale,

1 So ist wohl nach Jin Tšī-tšan's Auffassung zu konstruieren. Umgekehrt Yasui: „das Fleisch ... stell' er vor G. u. S.“ Die erste Interpretation fordert aber *Li-tši* 1, 1, 3, 47 (trad. Couvreur I, p. 33—34). — 菜羹 „Gemüsesuppe“?

2 Nach *Li-tši* a. a. O. stehen sie auf der Matte hinter, nicht nebeneinander (so Yasui).

3 Der überlieferte Text, der das Gegenteil aussagt, steht offensichtlich im Widerspruch zum Kommentar des Jin Tšī-tšan: 遠截近醬食之便也; er muß also später geändert sein. Die Reihenfolge (Suppe,) Tunke, Fleischmus, nicht die umgekehrte, verlangt auch das *Li-tši*.

4 Nämlich das Fleischmus; so Tšu Ši im Anschluß an *Li-tši* 1, 1, 3, 50 (trad. Couvreur I, p. 35) unter Hinweis darauf, daß 8a nach dem auch im *Li-tši* folgenden 1, 1, 3, 51 (s. Kommentarauszug bei Couvreur) zu deuten sei. Doch könnte 是 natürlich auch bloß 飯 wiederaufnehmen („damit mach' er“). Jin T'ün-iañ will es für eine unvollkommene Schreibung von 匙, „Löffel“, ansehen; zu Unrecht.

5 D. h. untereinander; beide auf der rechten Seite des Gedecks, s. Text von *Li-tši* 1, 1, 3, 47 (Tšəñ's Kommentarkombination — s. S. 468, Anm. 9 — ist gewaltsam). Sie dienen zum 虛口, „Mundausspülen“, nach Beendigung des Mahles.

6 Diagramm bei Couvreur, o. l., p. 34. Zur Umstellung der Verse s. S. 482; durch die Stellung vor 9 ergibt der Zusammenhang, daß 7b, 8a sich auf's Anrichten, nicht auf den Verlauf des Essens beziehen.

7 Die Interpretation ist sehr umstritten. Das von Sun Šian-fəñ für 斗 konjizierte *升 scheitert am Reim, ebenso die sonst vielleicht ansprechende Konjekture *汁 des Fañ Pau und Zən Tšau-lin (cf. z. B. *I-li* 9, trad. Couvreur, p. 363, 365, *Li-tši* 11, 1, 20, trad. Couvreur I, p. 687—688), denn 立 hat nicht die Aussprache *lɿp, sondern *gwiit' (位) und reimt mit 退 *t'uāt' (Reimklasse 15; s. V 9). 斗 entspricht dem hier zu 豆 benötigten Reim, indessen ist auch mit der noch annehmbarsten Bedeutung: „Schöpfkelle“ (cf. *Ši-tšin* 3, 2, 2, 4, trad. Couvreur, p. 311; = 料) ohne große Gewaltbarkeit nicht durchzukommen. Meine Übersetzung folgt Tšuañ Šu-tsu, der 二 gleich 貳, 斗 gleich 豆 nimmt (an das letzte denkt auch Xuñ Lian-tši). Sie schafft flüssigen Zusammenhang, bleibt aber unsicher.

Mit der Rechten Eßstäbchen und Löffel.

Er wende sich rundum und fülle nach, sieht er nicht voll (die Schalen) mehr¹;

Sind (mehrere) zugleich geleert, (füll' nach er) nach der (Speisen-) Folge². Kam er herum, beginne er von neuem³.

(Bietet dar er ein Gefäß)⁴ von ein Fuß (langem) Handgriff, so nicht knieend. Dies sind genannt des Nachfüll'ns Regeln.

Nachdem gegessen hat der Lehrer, räume der Schüler ab: 15

Rasch tret' er vor, bring' das Spülwasser dar; er kehre vor (der Matte), sammle die Opfergaben auf⁵.

Auf die Weisung des Lehrers essen die Schüler dann: V

Nach der (Alters-) Folge fordern sie einander auf (den Platz zu nehmen), im Sitzen füllen sie die Matte gänzlich aus⁶.

Den Hirsebrei (der Schüler) nehme (mit der Hand⁷) auf, nicht mit der Hand (helf' nach) er bei der Suppe⁸.

Denn wenn auch die Zeichenentlehnungen grundsätzlich durchaus möglich sind — umgekehrt 豆 für 斗 steht *Tsou-li* 41, 8b, trad. Biot II, p. 543—544 — bleibt ungeklärt, warum in der Folge in richtiger Orthographie geschrieben wird. Der Kommentar des Jin Tš'i-tšan ist mir unverständlich und wird wohl verderbt sein. Uaŋ Jün verzichtet auf eine Erklärung.

8 虛 = 甌, 甌.

1 嘸 = 歉. Zur Konstruktion s. Gabelentz, *Chines. Grammatik*, § 433, 804a.

2 So Tš'u Ši: 齒次序也; d. h. er fülle z. B. Gemüse vor Fleisch nach usw. Es ist die beste Erklärung. Die nach einer Anregung von Tš'u Tš'aŋ-tš'un von Uaŋ Jün, Ü Üe, Yasui vertretene Bedeutung „Altersfolge“ erfordert, daß mehrere Personen am Essen teilnehmen, zwei oder mehr Lehrer oder Lehrer und Gäste. Das widerspricht dem Kontext. Der Hinweis auf V 2 ist abwegig.

3 有 = 又.

4 Tšuaŋ und Tai fordern ein 進 gemäß Zitat des K'uŋ Jiŋ-ta, *Li-tši* su 35, 6b. | stellt bei K'uŋ aber doch wohl nur den Zusammenhang her, der metrumstörende Einschub ist auch sachlich nicht benötigt.

5 Die Speiseopfer wurden zwischen den Eßschalen niedergelegt, s. dazu die ausführlichste Beschreibung, *I-li* 9, trad. Couvreur, p. 359—360, 362.

6 D. h. lassen vorn keinen Rand, der durch Speisereste befleckt werden könnte. Cf. *Li-tši* 1, 1, 3, 10; 11, 1, 18 (trad. Couvreur I, p. 24, 686) und 1, 1, 15 (*ebda.*, p. 25; 餘席).

7 Die gleiche Eßregel ergibt der Zusammenhang für *Li-tši* 1, 1, 3, 53 (trad. Couvreur I, p. 36). Ausdrücklich steht sie 1, 1, 3, 56 (*ebda.*: 飯黍毋以箸. K'uŋ Jiŋ-ta ergänzt: „sondern mit dem Löffel“. Sein Hinweis

Mag er auch auf das Knie sich stützen, nicht stütze er sich auf den Arm¹.

Hat er sich satt gegessen², wische die Mundwinkel er aus mit 5 umgewandter Hand³.

Wer gegessen hat, steh' auf, schüttle die Ärmel aus und feg' die Matte rein⁴,

Raffe den Rock, steig' (von der Matte) nieder, kehr' um (und) wende sich ihr (wieder) zu⁵.

Ein jeder räume seine Speisen ab, gleich als sei er (?) Gast⁶;

auf *I-li* 47, 4b, trad. Couvreur, p. 586, und den Kommentar des Tšəñ Šüan dazu ist aber abwegig, die Löffel für den Brei [wie für das Fleisch!] sind da nur für das Füllen der Eßschalen aus den Kochkesseln bestimmt. Cf. Tšiañ Iuñ 江永, *Li-tšī sün-i tsa-ien* 禮記訓義擇言, *Xuañ Ts'in tsin-tšie sü-pien* 59, 8a—b. Als ältesten Beleg für das Essen des Breis mit Stäbchen vermerkt Tšiañ das *Šuo-uən* s. v. 箸). — Tšuañ Šu-tsu will 桴 gleich 椀, „Schale“, nehmen. Diese Auffassung ist hier wie VII 5c unberechtigt.

8 Sondern, wenn sie feste Bestandteile enthält, mit den Stäbchen, cf. *Li-tšī* I, 1, 3, 66 (trad. Couvreur I, p. 39).

1 Beim Greifen nach den Eßschalen.

2 Tšuañ: „Wenn er gegessen hat, dann (erklär') er sich satt ...“ (告飽, cf. z. B. *I-li*, trad. Couvreur, p. 553, 554); wohl wegen des schwierigen, aber doch unmißverständlichen 乃 (= 而, „und daraufhin, daß“, s. Sun Tšín-šī 孫經世, *Tšín-tšuan šī-ts'í pu* 經傳釋詞補 6b; Orig. Ausg. 1888).

3 覆手 ist m. E. vorklassisch nachgestellter Instrumental, wie es auch Jin Tšī-tšuañ, Tšəñ Šüan (*Li-tšī tsu* 29, 6a) und K'un Jin-ta (*Li-tšī su* I, 11a) auffassen. Tšuañ und Uañ treten für Trennung von 循明 ein, und Uañ stellt es — unter gewissen Bedenken — anheim, *盥 für 覆 zu lesen. Ich glaube nicht, daß die vorgebrachten Gründe ausreichen.

4 Die Umstellung gibt besseren Zusammenhang; Xuñ und Tšuañ wollen den Schüler die Matte mit den Ärmeln fegen lassen — weil er ja noch sitzt!

5 Um zu warten, bis auch die übrigen fertig gegessen haben.

6 Dem zumindest der Versuch dazu vorgeschrieben ist, cf. *I-li* 9, trad. Couvreur, p. 365, *Li-tšī* I, 1, 3, 59; II, 3, 13, trad. Couvreur I, p. 37, 711—712. 於 kann daher kaum „für“ bedeuten (Gabelentz, *Chines. Grammatik*, § 739); Ü Üe verweist auf die durch Uañ Jin-tšī (*Tšín-tšuan šī-ts'í*, *Xuañ Ts'in tsin-tšie* 1208, 14b—15a, 16b—17a; Julien, *Syntaxe nouvelle*, p. 165, 196—197) dafür (und für 于) erschlossene Bedeutung „machen, sein“, der das | auch unserer Stelle einzuordnen wäre. Uañ's Belege sind zahlreich, aber nur zum geringen Teil diskutabel (*Ši-tšín* I, 4, 6, 1, Legge, p. 81, *I-li* I, 8, Couvreur, p. 21, 343, *Li-tšī* 9, 2, 2; 18, Couvreur I, p. 590, 602, *Ta Tai Li-tšī* 4 (50), 8b, (53), 14b, Wilhelm, S. 111, 118,

Nachdem er abgeräumt hat, das Gerät verwahrt¹, kehrt er zurück und nehme (seinen) Platz ein.

Des Sprengens² und Fegens Verfahren:

VI

(Der Schüler) fülle Wasser in die Wanne, entblöß' die Arme³ bis zum Ellenbogen,

In der Halle oben schütt' er (frei es) aus, im Zimmer drin schöpf' er's (nur) mit der Hand.

Da er ergreift die Kehrriechtschwinge, halt' er zur Brust das Blatt⁴, darinnen sei der Besen⁵.

Er trete ein zur Tür und nehme Stellung — im schicklichen Verhalten fehl' er nicht⁶;

Ergreif' den Besen, leg' die Schwinge nieder und lehn' (sie) seitlich an die Tür.

Des Sprengens und des Fegens Regeln⁷: von dem Südwesteck⁸ her beginne er,

Beim Auf- und Niederbücken beug' er sich in der Hüfte⁹, fegend entfernen' (den Kehrriech) er nicht (gleich)¹⁰,

Mən-tsi 4/2, 31, 1, Legge, p. 215, *Sün-tsi* 12 (18), 14b, Dubs, p. 206, *Si-tsi* 6, 8b, Chavannes II, p. 159; 60, 3a/4b u. a. m.). Die Untersuchung muß m. E. neu aufgenommen werden (vgl. auch Chavannes, *l. c.*, Anm. 1; *Mən-tsi* 5/1, 2, 3 gehört aber zu Uan's Belegen für die Bedeutung 爲 'für, wegen').

1 并 = 屏.

2 *汎 = 汎, vgl. II 4b und zugehörige Anmerkung. Auf das Sprengen beziehen sich die Verse 2 und 3.

3 Glosse ist sicher 袂, ihre Quelle — wie für 灑 in 3a — ist klarlich der Kommentar des Jin Tši-tšan. Tšu Ši's Emendation geht fehl, sie entfernt gerade die *lectio difficilior*, die als solche schon z. B. aus dem im *P'ei-uən jün-fu* zusammengetragenen Stellenmaterial ersichtlich ist.

4 Die flache eigentliche Schaufel. Cf. *Li-tsi* 15, 12 (*verbatim*!); 1, 1, 3, 1 (trad. Couvreur II, p. 6, I, p. 22).

5 *Li-tsi* 1, 1, 3, 1 (s. Anm. 4); die Form gleicht einigermaßen einem europäischen Handfeger, dem Besen ist kein Stiel aufgesetzt (Mitteilung von Frl. stud. phil. H. Ueno).

6 *Ši-tsin* 1, 14, 3, 3 (trad. Legge, p. 223), cf. *Ta-süe* 9, 8 (trad. Legge, p. 236), *Šiau-tsin* 9, 27.

7 Das nochmalige 汎 erklärt wohl der Flickcharakter des Verses.

8 Die Larenecke und der Ruheplatz des Lehrers.

9 Wörtlich: „klangsteinförmig“. Cf. *Li-tsi* 1, 2, 1, 4 (trad. Couvreur I, p. 70), *Tsou-li* 41, 42b (trad. Biot II, p. 513), *Tsia* I, *Sin-su* 6 (39), 6b, *Ši-tsi* 126, 6b.

10 So mit Yasui, der den einfachsten Zusammenhang mit 9 schafft. Jin Tši-tšan erklärt 徹 mit: „er stoße nicht (Einrichtungsstücke) weg“

(Sondern:) er feg' von vorn und geh' nach rückwärts, häuf' auf
(ihn) in der Tür¹,

Knie' nieder, sammle auf und räum' ihn ein², das Blatt wend' 10
er zu sich

(Und) leg' den Besen in die Schwinge.

Wenn der Lehrer sich erhebt, dann steh' er auf, entschuld'ge
sich³,

Knie' (wieder) nieder, nehm' (die Schwinge) auf, erhebe' sich,
geh' dann heraus und trag' sie fort.

Nachdem gefegt er hat, kehr' er zu (seinem) Platz zurück.

Dem paß' er an sich, diesem tracht' er nach⁴. Zur Vesper wieder- 15
hole er (des Frühmahls) Übung.

(Wenn) er beim Dunkelwerden Licht will machen⁵, ergreife VII
er die Fackel, sitz' nieder an (der Matte) Ecke⁶:

Die Vorschrift für das Aufstellen⁷ des Gebunds⁸: quer leg' er (es)
vor (seinen) Sitz⁹.

(= 動; 觸 | 他物), Xuñ Liañ-tši (und Tšuañ Šu-tsu) mit: „er lasse
(den Kehrriht) nicht hochfliegen“ (達于上; unter Hinweis auf die Vor-
schrift *Li-tši* 1, 1, 3, 1, trad. Couvreur I, p. 22), Jin T'uñ-iañ mit: „er
lasse nicht Reste“ (跡, „Spuren“; er denkt wohl an 轍, 蹠 „Wagenspur“).
Alle diese Deutungen sind lexikalisch unhaltbar.

1 D. h. in der Südostecke, dem 窠, s. *I-li* 13, 記, trad. Couvreur,
p. 508. Der Schüler hat beim Eintreten die Kehrschaufel dort stehen lassen.

2 In die Schwinge.

3 Ihn durch seine Arbeit gestört zu haben (Ü Üe).

4 Der Vers macht den Kommentaren sowohl lexikalisch wie offenbar
auch in seiner vorklassischen Diktion Schwierigkeiten. 協 wie 稽 bedeuten
aber gewiß „se conformer à, imiter qc.“. Richtig erkannt hat im Prinzip
die Beziehung auf die 1—14 gegebenen „Regeln“ des Fegens Uañ Jün.
Die vorgeschlagenen Erklärungen verändern nur unzureichend den ver-
fehlten Ansatz des Jin Tšĭ-tšañ: „die Schüler erörtern vereint die Schriften
(= das Lehrpensum)“.

5 舉火 = 爇, s. *Šuo-uən* s. v. 火 kann freilich — besonders im Zu-
sammenhang mit 昏 — wohl nur als „Licht“, nicht als „Feuer“ verstanden
werden.

6 Cf. *Li-tši* 2, 1, 1, 18 (trad. Couvreur I, p. 125).

7 錯 = 措, vgl. IV 4a.

8 總 = 燧 (Tšuañ, Uañ, Tiñ bei Y). Das 櫛 der ältesten Ausgaben
dürfte aus diesem geradezu nur verschrieben sein und ist, sonst Nebenform
zu 總 (cf. *Šün-tši* 7 (11), 9b ed. Uañ Šien-tš'ien, 10 (15), 15b ed. *Sĭ-pu*
ts'ün-k'an), später falsch „korrigiert“ worden. Für 燧 gibt das *Šuo-uən*
die Bedeutung: „brennbare Hanfstengel“, *Kuan-ia* 8/1: „Schilfrohrbündel

Durch der Flamme (?)¹ Ferner-, Näherrücken hab' auf ihr zum Brennen“ (炬 = 莛, dieses s. *Šuo-uən*), hier also etwa das Material zur Fackelherstellung („Brenn-“ = „Feuerungsmaterial“ scheidet ja aus, vgl. Anm. 5). Das kann aber nicht gemeint sein; der Schüler kann keineswegs erst jetzt die Fackel binden — er hält sie ja schon und braucht dazu zumindest eine Hand, auch die Bedeutung: „schon gebundene, aber noch nicht entzündete (Einzel-)fackel“, (燭, cf. *Li-tsi* 15, 52, trad. Couvreur II, p. 25), wie sie z. B. Uaŋ Jün vorschlägt, ist unannehmbar — es ist nicht einzusehen, warum neben 燭 ein zweites Wort für Fackel (ohne Reimzwang!) verwendet sein soll (es heißt gewiß noch nicht entzündete Fackel in 5a). Ich übersetze nach der Etymologie und verstehe unter 燭 ein „Bündel von Fackeln“, jedenfalls in herkömmlicher Aufmachung, so daß ein terminus technicus sich dafür ausbilden konnte. So findet sich 挺 *Suŋ-ŋu* 46, 10a (炬燭 十 |). Vgl. auch *Ši-tsin* 1, 2, 8, 3, trad. Legge, p. 29.

9 Tṣuaŋ (mit 燭 = „Fackel“): „er halte (sie) quer zum [horizontal über] den Sitz (des Lehrers)“.

1 Schreibvarianten s. im Apparat. Das seltene Wort ist in seiner Bedeutung schwer zu erfassen. Jin Tṣi-tṣaŋ erklärt es mit „Abbremsel der Fackel, ausgebrannter Fackelstumpf“ (燭*裴), die gleiche Bedeutung gibt auch *Kuaŋ-ia* 4/II (Uaŋ Nien-sun, *Kuaŋ-ia šu-tṣən*, *Xuaŋ Tṣ'ien tsin-tsie* 670/II, 19b): 燭 (die Urform für das verderbte 櫛, „Kamm“) 地也. Sie beruht indessen sichtlich auf einer allzu voreiligen Ausdeutung von 7a und ermöglicht weder für 3a noch für 5b eine befriedigende Übersetzung. Xuŋ Liaŋ-tsi schlägt vor: 燭剪, „Lichtscher“ — haltlose Kombination! Besser begründet ist Uaŋ's: „noch brennender Fackelstumpf“ (燭灼而未灰者) und vor allem das in längeren Ausführungen durch Tṣuaŋ gewonnene: „die brennende Stelle der Fackel“ (爇火處). 𤇀 ist sonst, außer *Su-tsin* 2, 1, 15 (trad. Legge, p. 49; Glosse *Ši-tsi* 1, 12a = 畏忌 „fürchten“, traditionell = 疾, „verabscheuen“ — wohl diesem lautentlehnt) und *Šuo-uən* als Nebenform zu 塗 („Straße aufdämmen“; ebenfalls lautentlehnt, etymolog. verwandt 茨, „Dach decken“), m. W. nur noch durch *Li-tsi* 2, 1, 1, 12 belegt (trad. Couvreur I, p. 118). Nach Tṣəŋ Šüan und Xo Jin 何胤 (ap. Lu Üan-laŋ) soll es die Bedeutung „Mauerwerk aus gebrannten Ziegeln“ haben. Läßt sie sich mit den Belegen aus dem *Ti-tṣi-tṣi* verbinden, ergäbe sich als Oberbegriff etwa „Brand“ in gewissen technischen Verfahren; darauf will auch Tṣəŋ's Definition heraus: 火*爇 曰 | . Die unschwer zu erschließende tatsächliche Bedeutung „Tumulus, Aufschüttung“ (cf. 土周 *Li-tsi* 5, 2, 24, trad. Couvreur I, p. 460) fügt sich aber ohne Frage an 塗 an, und Tṣəŋ's Verbindung besteht zu Unrecht. Sein „Brand“, wie K'uaŋ Jün-ta's „lodernder Fackelstumpf“ (炎燭), beide an 5a/b entwickelt, brauchen freilich darum nicht bloß daraus kombiniert zu sein, sondern könnten auf unabhängige Kenntnisse zurückgehen. Das *Tṣi-jün* 集韻 zitiert *Kuaŋ-ia* (博雅, Tabuform): 燭爇也, also „glühende Kohle“; das Zitat bleibt leider unsicher, es deckt sich mit keiner Textausgabe (s. o.). Für eine Übersetzung würde auch diese Worterklärung wohl ausreichen, die Situation aber sehr ändern.

Licht er sorglich Acht¹, er halte (sie) im rechten Winkel ab²;
 Zwischen den Fasern hab' er Fasern freigelassen³, die brennen,
 halt' er unten⁴,
 (Beim Wechseln) greife er die (neue) Fackel mit der Linken, mit 5
 (seiner) Rechten richte er (der alten) Flamme: (wenn) er
 (die Fackel) handhabt, mach' er dieses sich zum Dienst⁵.

¹ 承 „to have a reverend care of“: *Šu-tšin* 4, 7, 2, 3—4; 3, 6; 5, 18, 5 (trad. Legge, p. 234—235, 245, 496); auch die Grundbedeutung, „er biete dar“, genügt.

² Zum Arm. 居 = 倨; zum terminus cf. Biot, *Tcheou-li* II, p. 531, Anm. — *A-b* bei Jin Tšī-tšan: „(Gemäß) der Entfernung des Fackelstumpfes (d. h. dem Ablauf des Verbrennens), (mit neuer Fackel) nehme er ab (承 = 取) sein Feuer“, *c* bei Tšu Ši: „(indem er mit ihm die neue Fackel winkelmaßartig (zusammen) hält“. Tšu's Erklärung ist bestechend und scheint zunächst mit der Herstellung eines sichtlich vortrefflichen Zusammenhangs von 4 zu 5 geradezu den Schlüssel für das Verständnis der schwierigen Strophe darzubieten. Einer schärferen Nachprüfung erweist sie sich aber doch als Irrweg. Sie zwingt nicht bloß zu erheblichen Ergänzungen, sondern auch zur Übernahme der gewundenen und grammatisch wenig befriedigenden Konstruktion von *a-b* durch Jin und im Folgenden zu durchgreifender Umstellung, d. h. der Versfolge 5a, b, c, 4a, b (für überl. 4a, b, 5c, 5a, b), und läßt so schließlich 4 wieder nachhängen (denn 5c muß aus Reimgründen an 5a, b anschließen). Tšuan's: „(Gemäß) der (richtigen) Entfernung der Flamme, empfängt (der Lehrer) ihr Licht (承 = 受), (indem sie der Schüler) im rechten Winkel (zu ihm, zu seinem Platz) hält“ ist mit unbegründetem Subjektwechsel grammatisch anfechtbar. Die Auffassung von 遠 und 近 als verba factiva, eine neue Deutung von 承 und die Beziehung des Winkels auf den haltenden Arm scheint die brauchbarste Interpretation zu ergeben.

³ Also die Hanfstengel der Fackel nicht zu fest gebunden, so daß sie Durchzug hat, so etwa Tšu Ši. Uań erklärt 容 mit „einfüllen, einstecken“, was technisch schwer vorstellbar ist. — Zur Realienkunde s. Xau I-šín 郝懿行, *Tšün-su-uən* 證俗文 3, 12a—15a, Artikel 燭.

⁴ D. h. wohl, lasse die etwa schief brennende Fackel durchbrennen. Tšuan: „der anzündende (Schüler) weile unten (= nicht auf der Matte)“; er will hier und in 5c zwei Personen beschäftigt sehen. — 然 = 燃.

⁵ Zur Sache, Aufgabe. Die Übersetzung von *c* folgt ungefähr Sun I-zań. Die Älteren verstehen 椀 als „Becher“ und 緒 als „Abbrennsei“, kommen aber bei 爲 in Schwierigkeiten: Yasui erklärt es mit 治, etwa „manipulieren“, es würde besser als „für“ aufgefaßt und 以 getilgt („er hebe den Becher hoch für die Aschenreste“). Daß 椀 aus *挽 verderbt ist, hat (unter Hinweis auf V 3a) Tšuan richtig erkannt, aber 緒 noch mißverstanden: „(der eine) biete dar (die Hanfstengel), daß (sie der andere) tut binden“ (vgl. auch Anm. 4).

Ermüdet¹, lasse einen andern er die Fackel übernehmen: ...²
tauscht er den Platz³, wend' er dem Lehrer nicht den Rücken zu⁴;

Er nehm' drauf seine Flamme, geh' dann heraus, entferne sie⁵.
Wünscht zur Ruhe sich der Lehrer zu begeben, erheben sich VIII
die Schüler allesamt:

(Der Dienst tut ,) bringe ehrerbietig dar die Kopfstütze und Matte, frag', wie er die Füße legt⁶ —

(Wenn) er zum erstenmal die Matte breitet⁷, bitt' er (um Weisung),
ist es ständig, nicht (mehr).

Nachdem zur Ruh' der Lehrer sich begeben, such' jeder seine Freunde⁸ auf:

Sie glätten, feilen ab einander⁹, ein jeder mache wachsen seinen Anstand¹⁰.

Ist (so der Tag) vollendet, beginne (man) von neuem: — Die Regel für den Schüler wird dies (Stück) genannt.

1 墮 = 惰 „nachlässig, unaufmerksam“, so Yasui, Jin T'uñ-ian. Die Übrigen: „hat (die Fackel) Abfall, Schnuppen (= ist sie abgebrannt)“; Tšuañ (und nach ihm Tšuañ Kuañ) ziehen beide Worte zu 5b, s. S. 481.

2 S. S. 481.

3 Xuñ: „setzen sie sich nebeneinander (= zusammen)“.

4 Wörtlich: „dem Ehrwürdigen“.

5 Tšuañ und Uañ verweisen — zu verschiedenen Zwecken — auf die Vorschrift *Li-tšī* 1, 1, 3, 17 (trad. Couvreur I, p. 26), das Fackelende (跋) solle nicht gesehen werden. Sie fordert m. E. nicht, daß bei jedem Wechsel der jeweilige Fackelstumpf sofort zu entfernen sei (Tšəñ Šüan, K'uñ Jīn-ta), sondern daß man die Fackel beim Ende zu halten habe. Für die Bedeutung von 皇 läßt sich aus der Stelle Sicheres nicht ableiten.

6 Cf. *Li-tšī* 1, 1, 3, 3; 10, 1, 8; 1, 1, 3, 4 (trad. Couvreur I, p. 22, 626; 22—23), *I-li* 2 (trad. Couvreur, p. 37). — Tšuañ versteht 正 gleich 雅, „gewöhnheitsmäßig“; allerdings zitiert er fälschlich 趾 für 止.

7 衽 ist verbum, wie *I-li* 2, trad. Couvreur, p. 37.

8 Zu ihrer Stellung in der Schulordnung s. *Li-tšī* 16, 5, trad. Couvreur II, p. 30—31.

9 Šī-tšīñ 1, 5, 1, 1, trad. Legge, p. 91, cf. *Lun-ü* 1, 15, 2, *Ta-šüe*, K. 3, 4, trad. Legge, p. 8, 227.

10 儀 = 義. Anspielung bei Mau Xəñ zu Šī-tšīñ 2, 1, 4, 5, *Mau-šī tšü-šu* 9/11, 7a: 朋友以義切切(節節)然, s. S. 480. Dazu vgl. nun auch *Lun-ü* 13, 28 (trad. Legge, p. 138).

DIE LETZTEN FELDZÜGE CINGGIS HAN'S UND SEIN TOD*

NACH DER OSTASIATISCHEN ÜBERLIEFERUNG

Von E. HAENISCH

A. Einleitung.

In dem Buche, das uns der unlängst vorzeitig verstorbene russische Mongolist B. Y. Wladimirzow geschenkt hat, besitzen wir die zuverlässigste Darstellung vom Lebensgange Cinggis Han's¹. Als einer der gediegensten Kenner der mongolischen Sprache, Volkskunde und Geschichte hat Wl. uns auf Grund der Quellen ein treues Bild dieses Großen der Weltgeschichte geboten.

Wenn ich es im Folgenden unternehme, zum gleichen Gegenstande zu schreiben, so geschieht das, um auf eine Frage hinzuweisen, die Wladimirzow nicht berührt hat: Jeder Leser seines Buches wird über die Kürze verwundert sein, mit welcher der Tod des Weltherrschers behandelt wird. Nur wenige Zeilen auf S. 144 erzählen von dem bedeutsamen Ereignisse. Wir erfahren nichts über die Ursache seines Todes, noch über die Begleitumstände. Während wir über Geburt und Kindheit des Herrschers, auch über den Tod seines Vaters in den Quellen eingehend unterrichtet werden, fließen die Mitteilungen über seine Person in den letzten Lebensjahren überhaupt sehr spärlich und sind untereinander unstimmig. Wl. ist bei seiner Darstellung auf diese Unstimmigkeiten nicht eingegangen. Der vorliegende Aufsatz soll diese Aufgabe nachholen durch Zusammenstellung des Quellenstoffes aus der ostasiatischen Literatur zu den letzten neun Lebensjahren des Herrschers, mit kurzen Hinweisen auf die Widersprüche der Überlieferungen, jedoch ohne weiteres Eingehen auf sachliche Fragen. Es handelt sich um den Zeit-

1 *The life of Chingis-Khan* (engl. Übersetzung), London 1930.

abschnitt 1219—1227, d. h. den großen Feldzug nach Westen gegen Hwarezm (Sartagul) sowie den Krieg mit dem Tanguten-Reich (Si-Hia) bis zum Tode Cinggis Han's (Kap. XIII u. XIV in Wl.s Buch).

Wladimirzow führt als seine wichtigsten Quellen folgende Werke an:

1. Raschid-ed-Din's *Jami'ut-tewarih*, persisch geschrieben 1307, auf Grund amtlicher und sonstiger mongolischer Schriften, ins Russische übersetzt von I. N. Berezin¹.

2. Die geheime Geschichte der Mongolen *Niyuca tobciyan* von 1240, bekannt geworden durch Palladius' russische Übersetzung² aus der stark gekürzten chinesischen Fassung *Yüan-ch'ao pi-shi* 元朝秘史 vom XIV. Jahrh.

3. Die chinesisch geschriebene offizielle Geschichte der Mongolendynastie in China *Yüan-shi* 元史 v. J. 1371, russische Übersetzung der ersten drei Kapitel des annalistischen Teiles von Bicurin³.

4. Einige mohammedanische zeitgenössische Historiker, auf Grund verschiedener Übersetzungen.

5. Berichte chinesischer Reisender aus dem XIII. Jahrh.

B. Quellenstoff.

Ich gebe im folgenden den Stoff von sechs verschiedenen Überlieferungen, bei den mongolischen mit beigegefügtm Text. Beim *Niyuca tobciyan* handelt es sich da um die Wiederherstellung des mongolischen Urtextes aus der lautlichen Umschreibung mit chinesischen Zeichen. Da die mir dazu vorliegende Druckausgabe nur auf eine Handschrift zurückgeht, in der mancherlei Fehler des Kopisten nachzuweisen sind, der Text zudem eine alte mongolische Sprachform darstellt, bei deren Wortschatz und Grammatik unsere Hilfsmittel oft versagen, kann ich meine Rekonstruktion und Übersetzung dieses Stückes nur als einen Versuch bezeichnen. Der deutschen Übersetzung ist der gleiche Abschnitt der gekürzten chinesischen Fassung

¹ In den *Mem. der Russ. Archäol. Ges.* 1858 u. 1868.

² In Bd. IV der *Berichte d. Russ. Geistl. Mission in Peking*, 1866.

³ (Hyakinth), *Geschichte der Regierung der ersten vier Kaiser von Cinggis Han's Dynastie*, 1828.

Yüan-ch'ao pi-shi nachgestellt, einer sekundären Quelle, mit der sich noch Wl. hat begnügen müssen. Bei den chinesischen Werken, für die gute Ausgaben vorliegen, erübrigte sich der Abdruck der Texte.

Folgende Abkürzungen sind verwandt:

NT = *Mongyol-un niyuca tobciyan.*

YP = *Yüan-ch'ao pi-shi.*

AT = *Altan tobci.*

YS = *Yüan-shi.*

SS = *Sanang Secen (Secen Sayang).*

Ts = *Yüan sheng-wu ts'in-cheng luh.*

Wl = Wladimirzow.

Schm = I. J. Schmidt bzw. seine Übersetzung von *Sanang Secen.*

K = Kowalewski, *Mongol. Wb.*

I. Mongyol-un niyuca tobciyan¹.

Mongolischer Text.

256. *Cinggis ha'han morilarun tang'ut irgen o burhan tur elcin ilerun. bara'un yar cino bolsu ke'elü'e ci. sarta'ul*

¹ Nach der Druckausgabe von Ye Teh-hui Suppl.-Heft I fol. 35r ff. d. i. Abschn. 256—268. Von einer Wiedergabe der Vorlage, des chinesischen lautlichen Transskriptionstextes in chinesischen Zeichen oder Umschreibung, ist Abstand genommen. Dafür lehnt sich die Rekonstruktion des Mongolischen möglichst eng an die chinesischen Lautwerte an und verzichtet auf die Übereinstimmung mit der mongolischen literarischen Wortschreibung, insonderheit auf die Durchführung der Vokalharmonie, wo sie in der Vorlage nicht beachtet ist. Es wird also geschrieben *ku'un* statt *kümün*, *ya'un* statt *yayun*, *bo'et* statt *böget*, *ba'o'uhu* statt *bayuhu*. An der Schreibung *h* statt *q* oder *χ*, ist mit Rücksicht auf die Beziehung zur Umschrift des Mandschu und des Chinesischen, vor allem des chinesischen Umschreibungstextes zu NT festgehalten worden: *burhan hoyar ahta aimah*, nicht *aimaq*, *aimax*, *aimak*. Der Umschreiber deutet den Auslaut durch die chin. Silbe 黑 *hei* oder *hé* an, hört also eine gutturale Aspirata, nicht eine Tenuis oder Media *k* oder *g*, *γ*. Wo das chinesische Zeichen mit einem nicht immer gleichmäßig und folgerichtig gesetzten, Hilfszeichen 中 versehen und nicht klar zu erkennen ist, ob *h* oder *γ* zu gelten hat, ist *h* geschrieben. Die Schreibung 'h steht für den gehauchten Vokalansatz in *harban* (*arban*), *hon* (*on*), *huker* (*üker*), welcher dem konsonantischen Anlaut *ha*, *ho*, *hu* ähnlich

irgen e altan arɣamɟi yen tasuldaju¹ olulcan morilaba bi. ba-ra'un ɣar bolun morila ke'eju ile'esu. burhan i² dongyodu'ai udu'uya urida. asagambu ugulerun. kucu yadan bo'etele. han boltala ya'un ke'eju. cerik ulu nemen³ yeke uge uguleju ileju'u⁴. tende cinggis ha'han ugulerun. asagambu da ker ein ugulekden bule'ai keyen. arɣaca andur bo'et⁵ kelbes joriju ile'esu. ya'un berketu bule'ai. o'ere maya ku'un tur joriju bukui tur je teli⁶ möngke tenggeri de ibe'ekde'esu⁷. altan jilo'a batu da tataju ire'esu. tende maya boltuyai teli ke'eju.

257. taolai jil sarta'ul irgen tur ara iyar⁸ daban morilarun. cinggis ha'han hatun aca hulan hatun i abun ayalarun. de'uner ece otcigin noyan ni yeke a'uruh tur tusiju⁹ morilaba. jebe yi manglai ilebe¹⁰. jebe yin gejige sube'etai yi ilebe. sube'etai yin gejige toyucar i ilebe¹. ede yurban i ilerun. yada'un otcu sultan o cinana yarcu bidan i kurge'ulun hamsathun ke'eju ilebe. jebe tere otcu han melig un balayat da'ariju ulu kunden yada'un nokciju'u. te'un o hoinaca sube'etai mün yosu'ar ulu kunden nokciju'u. te'un o hoinaca toyucar han melig un kiji'ar balayat ha'ulju. tariyajin i ino dao'uliju'ui. han melik balayad iyen ha'ulda'a¹¹ keyen daijin kodolju jalalding soltan tur neileju'u. jalalding soltan han melik hoyar cinggis ha'an o eserku morilaju'ui. cinggis ha'an o urida sigi hutuhu manglai yabuju'ui. sigi hutuhu lu'a bailduju jalalding soltan han melik hoyar sigi hutuhu yi daruju. cinggis ha'han tur kurtele daruju aisu-hui tur. jebe sube'etai toyucar yurban jalalding soltan han melik

gelautes haben muß: Das Element 中 fehlt, doch sind nicht die Umschreibungszeichen gewechselt. Zu Umschreibung und allen Einzelfragen dieses Textes vgl. meine Vorarbeit, *Untersuchungen über das Yüan-ch'ao pi-shi*, Abh. der Sächs. A. d. W. phil.-hist. Kl. Bd. XLI, IV, Leipzig 1931.

1 Gemischte Konstruktion, Objekts-Beziehungssuffix beim Passiv.

2 Eine Beziehung für das Obj.-Suffix fehlt.

3 Ramstedt's praes. impf. nemenem?

4 Lies ile'ejuu?

5 = böget, zur Hervorhebung.

6 = tere.

7 協 hie lies 博 po für die Silbe be.

8 Beachte den Instrumental beim Verbum dabahu überschreiten.

9 von tūsikü.

10 = iligebe bzw. ilegerun, so auch später.

11 Gemischte Konstruktion: Objektsbeziehungssuffix beim Passiv.

hoyar un hoinaca orojū. jici ani daruju kidu'at. buhar semis-giyab udarar balayasun tur ani ulu neile'ulun daruju sin muren e kurtele 'huldeju¹ yabuhdarun². sin muren tur cubtuscu orohun bolun. olan sarta'ul iyen tende sin muren tur sü'ebeje³. jalal-ding soltan han melik hoyar ami yen yolohun⁴ sin muren o'ede tuta'aba. cinggis ha'han sin muren o'ede yorciju. batkesen i daoliju⁵ otu. eke yorohan ge'un (ko'un?) yorohan kurcu baru'an ke'er i bao'uju. jaliyartai bala yi jalal-ding soltan⁶ han melik hoyar i neke'ulun ileju. jebe sub'e'tai hoyar i masi soyurhaju. jebe ci jiryo'adai neretu bul'e'e. taicu'ud aca ireju jebe bolba je ci. toyucar i⁷ han melig un kija'ar balayat o'erun. dura'ar ha'ulju han melig i daiji'ulba. jasah bolyan mokori'uluya keyen baraju. jici ulu mokori'ulun, masi dongyotcu cerik medekud⁸ ece ino ere'uleju bao'ulba.

258. *tedui cinggis ha'han barula⁹ ke'ere ece hariju. joci ca'adai ogodai yurban ko'ud i bara'un yar un ceri'ud iyer amui muren ketulju urunggeci balayasu bao'uthun keyen ilebe. tolei yi iru isebur tei'uten olan balayat bao'uthun keyen ilebe. cinggis ha'han o'esun udirar balayasu bao'uba¹⁰. joci ca'adai ogodai yurban ko'ut ociju irerun. ceri'ut mano bugutbe. urunggeci balayasu kurbe. keno yen¹¹ uge'er yabuhun ba keyen ociju ire'esu.*

1 Von *üldekü*.

2 Eigentümliche Passivbildung *üldejü yabuhdaku* 'eingeholt werden', wie von einem zusammengesetzten Verb *üldejü-yabuhu* 'einholen'.

3 Geschrieben *süe~*.

4 Vgl. dazu Abschn. 55 *amin iyen holoh* und das von mir darüber in der Anmerkung meiner Vorarbeit Gesagte. Das Wort ist hier *ho-fo-hun* umschrieben, eigentlich also *yorohun* zu lesen. Bei der Lesung *yolohun* hätten wir das Verb *yolohu* K 2031 'fliehen, retten', womit die Frage gelöst wäre. Demgemäß hätten wir dann auch in Abschn. 55 = *yoloh* zu lesen. Die Interlinearversion, dort 丌 *tao* 'Messer', hier 刁 *tiao* 'übel, verdorben' ist noch nicht geklärt.

5 = *dao'uliju*, *dayuliju*.

6 Im Text *so-örh-t'an* = *sortan*.

7 Das Akkusativsuffix ist abhängig von *mökörigülkü*.

8 *medeküt* muß eine Pluralform des Nomen futuri sein *medekü* 'wissen, besorgen', 'das zu Besorgende, das Amt', *medeküt* = 'Ämter'.

9 df. o. *baru'an*.

10 *bayuhu* 'lagern (vor)' mit direktem Objekt des Ortes.

11 *keno yen uge* 'die Worte von welchem von uns'.

cinggis ha'han jarlih bolurun. ogodai yuyen uge'er yabuthun ke'eju ilebe.

259. *tedui cinggis ha'han udurar balayasu oro'ulju. udurar balayasun aca kodolju semisgiyab balayasu bao'uba. semisgiyab balayasun aca kodolju buhar balayasu bao'uba. tende. cinggis ha'han bala yi kulicen altan horhan o niri'un¹ soltan o jusalang jusaju. tolei tur elcin ilebe. 'hon hala'un bolba. busut ceri'ut bao'ut je ci bidan tur neile ke'eju ile'esu². tolei iru isebur tan balayat abcu. sisten balayasu ebdeju. cuhceren balayasu ebden bukui tur. elcin ene kelen kurge'esu. tolei cuhceren balayasu ebde'et harin bao'uju ire'et cinggis ha'han tur neilebe.*

260. *joci ca'adai ogodai yurban ko'ut orunggeci³ balayasu oro'ulju yurba'ula balayat irgen hubiyalduju cinggis ha'an a hubi ese yaryaju'u. ede yurban ko'ud i bao'uju ire'esu. cinggis ha'han joci ca'adai ogodai yurban ko'ud i cimatcu. yurban udur ese a'ulja'ulba. tende bo'orcu muhali sigi hutuhu yurban ocirun. ocin melten ahsat sarta'ul irgen o soltan i doroitda'ulju. balayat irge ano abu'ai bida. hubiyaju abdahu orunggeci balayasun hubiyalduju abhun ko'ut bugude cinggis ha'an o ai⁴ bai. tenggeri yajar a kucu nemekdeju sarta'ul irgen i edui doroita'uluhsan tur. ba olan ere ahta cino bayascu mahaiju⁵ amui. ha'han yekin ein kilinglaju amu. ko'ut buru'u yen uhaju ayuba je. hoici yu'an surtuyai. ko'ut aburi yen alhasa'u dse⁶. soyurha'asu a'ulja'ulha'asu bolhuyu keyen oci'esu. cinggis ha'han jaliraju joci ca'adai ogodai yurban ko'ud i a'ulja'ulju dongyodurun. otogus uges orkitcu ha'ucin uges hadalju⁷. baihsan*

1 = *niruyun* ‚Bergrücken‘.

2 Interlinearversion gibt fälschlich 去了 statt 教去了.

3 = *urunggeci*.

4 Doppelter Genitiv -no ai.

5 In der Interlinearversion ist hier eine Lücke. Man darf annehmen, daß das Wort *mahaihu*, das bei K fehlt, aber nach dem Sinne und dem Übersetzungstext des YP mit *bayascu* ‚sich freuend‘ ein Kompositum bilden muß, onomatopoetisch ist: ‚mahai‘ rufen = ‚frohlocken‘, vgl. unser deutsches ‚juchhe‘. Vielleicht hat Naka in seiner japanischen ‚Übersetzung‘ dasselbe gemeint, wenn er 歡びて馬孩てあり schreibt (S. 549 Z. 1 v. l.). Aber er bleibt uns die Erklärung schuldig, wie ja auch sonst an den Stellen, wo der Text sprachliche Schwierigkeiten bietet.

6 *dse* ist Potential wie *je*.

7 Vgl. hierzu den Ausdruck bei der Strafpredigt von Cinggis Han's

yajar a bahta'aldata. manglai yin kolosun arcin yadata
badarkiju cimali'ar süyü'er du'ulyan bukui tur. honghai
horci hongtahar horci sormahan horci ede yurban horcin cinggis
ha'an a ocirun. boro sibao'un baoliya tur sai orohu metu ko'ut
sai edui ayalan surun bukui tur. ko'ud i singtalun mene metu
yekin ein dongyodumu. ko'ut ayuju setkil iyen alhasa'u dse.
naran singgeku ece uryuhu da kurtele dain irgen bai. mani
tobodut nohod iyen tukircu ile'su. dain irgen i ba tenggeri
yajar a kucu nemekdeju¹ altan menggu a'urasun tabar irgen
orhan cimada abcirasuyai. ali irgen ke'e'su. ene 'hörone bahtat
irgen o haliba soltan ke'eku bai ke'emui. te'un tur ba ayalasuyai
keyen oci'su. ha'han so'oraju ede uges tur jaliraju. cinggis
ha'han jöbsiyeju jarlih bolurun. honghai hongtahar sormahan
yurban horcin i soyurhaju. adargidai honghai doronggirdai
hongtahar hoyar i mino dergede atuyai². otegedai sormahan i
bahtat irgentur halibe soltan tur ayala'ulba.

261. basa hindus irgen bahtat irgen hoyar un ja'ura aru
maru madasari irgen o abtu balayasun tur dorbetai dorbedohsin
i ayala'ulba.

262. basa sube'etai ba'atur i umeksi kanglin kibca'ut baji-
git orusut majarat asut sasut serkesut kesimir bolar raral³
ede 'harban nikan aimah harin⁴ irgen tur kurtele idil jayah
usutan muret⁵ ketulun kiwamen kermen balayasun tur kurtele
sube'etai ba'atur i ayala'ulba.

263. basa sarta'ul irgen i abun baraju cinggis ha'han jarlih
bolurun. balayat balayat tur daruyacin talbiju. urunggeci
balayasun aca yalawaci mashut nereten ecige ko'ut hoyar hurumsi
obohtan sarta'ul ireju. balayasun o yosu dore⁶ cinggis ha'ana
uguleju. yosun tur adali mede kelelekdeju. ko'ud i ino mashut
hurumsi yi bidan o daruyas lu'a buhar semisgen⁷ urunggeci
udan kishar uriyang gusendaril teri'uten balayad i mede'ulun
tusiju. ecige yi ino yalawaci yi abciraju kitad un jungdu bala-

1 Ergänze ein Regens zu *dain irgeni*, etwa *doroida'ulju*, besiegt habend'.

2 Ergänze *ke'ebe*.

3 Geschrieben *la-la^{lo}*.

4 = *aran*?

5 Ob *usutan muret* hier bedeuten soll 'Wasser führende Flüsse'?

6 = *dürü*?

7 Cf. o. *semisgiyab*.

yasu mede'ulun abciraba. sartahtai ku'un ece yalawaci mashut hoyar un balayasan o tore¹ yosun cidahu yin tula kitat irgen i mede'ulun daruyas lu'a tusibe.

264. sarta'ul irgen tur dolo'an 'hot yabuju. tende jalairtai bala yi kuliceju bukui tur. bala sin muren i ketulju. jalalding soltan han melik hoyar i hindus un yajar a kürtelē nekeju. jalading soltan han melik hoyar i jabhaju. hindus un dunda kurtele eriju yadaju hariju. hindus un kiji'ar irgen i daoli'at. olan teme'et olan serkes i abu'at ireju'ui. tende cinggis ha'han hariju. ja'ura erdiši jusaju. doludu'ar 'hon takiya jil namur tula² yin haratun a ordos tur bao'uba³.

265. tere ubul ubuljeju tang'ut irgen tur morilaya keyen sine to'a to'ulaju. nohai jil namur cinggis ha'han tang'ut irgen tur morilaba. hadun aca yesui hadun i abcu otba. ja'ura ubul arbuha yin olan hulad i abala'asu. cinggis ha'han josotu boro yi unoju bulē'e. hulat da'ariju ire'esu. josotu boro urguju. cinggis ha'han i⁴ morin aca una'asu. mariya ben masi ebetcu. so'orhat bao'uba. tere süni hona'asu. manayar yesui hadun ugulerun. ko'ut noyat keleleldutkun. ha'han süni mariya hala'un honaba ke'ebe. tende ko'ut noyat hura'asu onghotadai tolun cerbi durathan ugulerun. tang'ut irgen noduksen balayasu tan nunji nuntuh tan bai. noduksen balayasu ben u'urcu ulu othun⁵. tede nunji nuntug iyen geju ulu othun. tende bida icuju ha'han o mara'a⁶ seri'udu'esu. basa jici morilatje⁷ bida ke'e'esu. burin ko'ut noyat ene uge jobsiyeju. cinggis ha'han a oci'esu. cinggis ha'han ugulerun. tang'ut irgen bidan i juruge yadaju hariba ke'ekun. bida elcin maya ileju. elcin i mün ene so'orhat ta sobilaju. uge ano uhaju icu'asu boluje ke'uju. tende elcin⁸ da'u bari'ulju ilerun. nidoni burhan ci ugulerun. ba tang'ut irgen bara'un yar cino bolsu ke'elu'e. cimada tein ke'ekdeju sarta'ul irgen e eye dur

1 = dore s. o.

2 Im Text *tu-ja* = *tura*.

3 Hiernach beginnt in unserer Ausgabe das zweite Buch 卷 des Supplementteiles.

4 Das Akkus.-Suffix ist nicht am Platze.

5 Zu dieser Form vgl. die Bemerkung im Anhang.

6 = *mariya*.

7 Das *t* in der Potentialendung ist bemerkenswert. Vgl. dazu die Form *uhaija* in Abschn. 21.

8 Im Text *elcin e*.

iyen ese orohdaju morilasu keyen yuyuju ile'esu. ci burhan uge dur iyen ulu kurun. cerik ba ulu ogun uge'er da'ariju ireju bule'e. ö'e're jorihsan tur. hoina olulcasu keyen sarta'ul irgen tur morilaju. möngke tenggeri de ibe'ekdeju¹ sarta'ul irgen i juk tur oro'ulju. edo'e burhan tur uge olulcasu² keyen aisai ke'ejü ile'esu. burhan ugulerun. da'aringhu uge bi ese ugulelu'e ke'ejü'ui. asagambu ugulerun. da'aringhu uges bi ugulelu'e. edo'e ber bo'esu ta mangyol hathuldu'a surcu hathuldusu ke'esu. bi bürun alasai nuntuhtu terme gertu temeyen aci'atu baiyu. alasai joriju nadur iretkun. tende hathulduya. altan mönggun a'urasun tabar kerektu bo'esu. erihaya erije'u yi jorithun ke'ejü ileju'ui. ene uge yi cinggis ha'han a kurge'esu. cinggis ha'han mariya hala'un arun ugulerun je³. teli eimu yeke uge ugule'ulju. ker icuhdahui. ukurun yeke uge tur siyam yabuya ke'ejü. möngke tenggeri ci mede keyen. cinggis ha'han alasai joriju kurcu asagambu lu'e hathulduju. asagambu yi daruju. alasai de'ere horhola'ulju. asagambu yi abcu terme gertu temeyen aci'atu irgen i ino 'hunesu 'er keistele tala'ulba. erekun omohun erebin sait⁴ tang'ud i kiduju. eimun teimun tang'udud i ceri'ut ku'un e barihsa'ar oluhsa'ar abuthun keyen jarlih bolba.

266. cinggis ha'han casutu de'ere jusaju. asagambu lu'e a'ulalabsat daijhsat terme gerten temeyen aci'atan tang'udud i ceri'ut ileju onahsa'ar ulittele tala'ulba. tendece bo'orcu muhali hoyar a soyurharun. kucun e medetele⁵ abtuyai keyen jarlih bolba. basa cinggis ha'han jarlih bolurun. bo'orcu muhali hoyar a soyurhal ogurun. kitat irgen ece ese ogule'e keyen. kitat irgen o juin i ta hoyar saca'u hubiyalduju abuthun. sait ko'ud i ano sibao'u ben bari'ulju daya'ulju yabuthun. sait okid i ano osgeju emes iyen horri jasa'uluthun. kitat irgen o altan han o itegelten ina'ut mangyol un ebuges eciges i barahsan hara kitat juin irgen aju'ui je. edo'e mino itegelten ina'ut bo'orcu muhali ta hoyar baiyu je keyen jarlih bolba.

1 Vgl. S. 506, Anm. 7.

2 *olulcahu* cf. o. 256 = 折證, Schiedsrichter sein, eine Sache zur Entscheidung bringen, austragen. K. vacat.

3 Das Potentialsuffix hinter der finiten Form auf -run ist eigentümlich.

4 Im Text *sacit*, 赤 statt 亦.

5 S. Anhang a)

267) *cinggis ha'han casutu aca kodolju urayai balayasu bao'uju. urayai balayasun aca kodolju dormegai balayasu ebden bukui tur. burhan cinggis ha'han a a'uljara irebe. tende burhan a'uljarun. altan sumes teri'ulen altan mönggun ayaya saba yesun yesut no'ut¹ okit yesun yesut ahtas teme't yesun yesut eldeb iyer yesun yesut jisuleju a'uljahui tur. burhan i eguten bute'un a a'ulja'ulba. tere a'ulja'ulhui tur cinggis ha'han dotora durabulyaba. yuta'ar udur cinggis ha'han jarlih bolurun. iluhu burhan a sidurɣu nere okcu. iluhu burhan sidurɣu yi irekdeju². tende cinggis ha'han iluhu yi nokciyetkun keyen tolun cerbi yadaju nokci'etugai keyen jarlih bolba. tende tolun cerbi iluhu yi yadaju bute'ebe keyen oci'esu. cinggis ha'han jarlih bolurun. tang'ut irgen tur uge olulcen aisuhui tur. ja'ura arbuha yin hulat abala'asu ebeduksen mariya mino anatuyai keyen. amin beye mino hairalaju uge durathahsan tolun baije. nokor³ ko'un o hooran uge tur ireju. möngke tenggeri de kucu nemekdeju. yardur iyen oro'ulju os iyen abu'ai je bida. iluhu yin ene abcu ireksen nou'uku harši ayaya saba selte tolun abtuyai keyen jarlih bolba.*

268) *tang'ut irgen i dao'uliju iluhu burhan i sidurɣu bolyaju. ima yi bute'eju. tang'ut irgen o eke ecige yi uruy un uruy a kurtele mukhuli mushuli yi ugai bolyan. ide'e idekui ja'ura mukhuli mushuli ugai keyen uku'ulun. ecütkan keleden atkun keyen jarlih bolba. tang'ut irgen uge uguleju uge tur ulu kurku yin tula. tang'ut irgen tur cinggis ha'han noko'ete ayalaju. tang'u⁴ irgen i mukuthaju ireju. yahai jil cinggis ha'han tenggeri tur yarba. yaruhsan o hoina yesui hadun a tang'ut irgen ece masi okbe.*

Ia. Übersetzung.

256 Als Cinggis Han ins Feld zog, schickte er einen Boten an Burhan vom Tangɣut-Volke: „Du hast gesagt, ich will deine rechte Hand sein“. Da von dem Sartayul-Volke mein goldener

1 = *noɣut* hier Knaben 兒, in der späteren Literatursprache als allgemeines Pluralsuffix gebraucht, auch mit einer weichen Form: *burhan noɣut, kümün nögüt*.

2 Die Passivform von *irekü* ist in mancher Hinsicht unverständlich. Wir schlagen die Lesung vor: *neirekdejü*, Iluhu Burhan wurde in *Šidurɣu* (Akkus.) (um)benannt.

3 *nokor kü'un* = *nökör kümün* hier = „Feind“
I u. YP = 敵人.

4 Lies *tang'ut*.

Leitstrick¹ abgerissen worden ist, bin ich ins Feld aufgebrochen, um die Sache auszutragen. Zieh du ins Feld als meine rechte Hand!“ Darauf sprach, bevor Burhan einen Ton sagte, Aśagambu² mit lauter Stimme: „Wenn die Macht nicht genügt, wie will er da Kaiser sein! Wir leisten keine Heeresfolge.“ Als sie [diesen Bescheid] schickten, sagte Cinggis Han: „Wie konnte von Aśagambu so gesprochen werden? Wenn ich, von dem Plane [abweichend, jetzt] mich gegen sie wendend zöge, welche Schwierigkeit wäre dabei? Da ich aber tatsächlich nun mich gegen andere gewendet habe [so habe ich jetzt keine Zeit, diese zu strafen]. Wenn ich dabei vom ewigen Himmel unterstützt werde und, nachdem ich den goldenen Zügel fest angezogen habe, wiederkomme, dann wahrlich sollen sie [an die Reihe kommen]!“

257. Im Hasenjahr (1219) ging der Vormarsch gegen Sartayul über den Ara-Paß los. Cinggis Han nahm von seinen Frauen die Hulan hatun auf den Feldzug mit. Von den jüngeren Brüdern betraute er Otcigin mit dem Hauptlager. Dann brach er auf. Den Jebe schickte er als Spitze. Als Rückendeckung des Jebe beorderte er den Sube'etai und als Rückendeckung des Sube'etai beorderte er den Toyucar. Diese drei sandte er aus mit der Weisung: „Indem ihr außen herum zieht und jenseits des Sultans herauskommt, sollt ihr uns herankommen lassen und [dann mit uns] von zwei Seiten angreifen.“ Jebe zog darauf um die Städte des Han Melik herum und passierte ohne sie zu berühren außen vorbei. Nach ihm zog Sube'etai in der gleichen Weise ohne [die Stadt] zu berühren vorbei. Nach ihm aber Toyucar eroberte die Grenzstädte des Han Melik und raubte seine Ackerbürger. Han Melik, indem er sich sagte, daß seine Städte genommen würden, brach zum Kampfe auf und vereinigte sich mit Jalaldin Soltan. Und die Beiden Jalaldin Soltan und Han Melik zogen Cinggis Han entgegen. Vor Cinggis Han marschierte Śigi Hutuhu als Spitze. Indem sie sich mit (gegen) Śigi Hutuhu aufstellten, besiegten die beiden Jalaldin Soltan und Han Melik den Śigi Hutuhu. Und als sie bei ihrem Siege bis zu Cinggis Han daherkamen, da drangen die Drei Jebe,

1 D. h. die heiligen Beziehungen zu mir, dem Kaiser, sind verletzt worden (durch Ermordung der Gesandtschaft).

2 Über Burhan und Aśagambu s. Teil IVe, f.

Sube'etai und Toyucar im Rücken der Beiden Jalaldin Soltan und Han Melik vor, besiegten sie ihrerseits und machten sie nieder. Danach ließen sie sie nicht mehr sich in den Städten Buhar, Semisgiyab und Udarar vereinigen [ließen sie nicht mehr in die Städte hinein], sondern trieben sie nach dem Siege bis zum Sin-Flusse. Indem sie in den Sin-Fluß hineinstürzten, kamen dann viele von ihren Sartayul-Leuten dort im Sin-Fluß um. Jalaldin Soltan und Han Melik die Beiden retteten ihr Leben und flohen den Sin-Fluß hinauf. Cinggis Han nahm die Richtung den Sin-Fluß hinauf und zog zur Eroberung von [der Stadt] Batkesen. An die Flüsse Eke (Horohan) und Ge'un (Horohan)¹ gelangt, lagerte er auf der Steppe Baru'an und sandte den Bala von den Jaliyartai aus zur Verfolgung der Beiden Jalaldin Soltan und Han Melik. Und indem er die Beiden Jebe und Sube'etai reich beschenkte, sagte er: „Du Jebe hießest Jiryo'adai². Als du von den Taici'ut kamst, wurdest du Jebe (genannt). Den Toyucar, der nach seinem eigenen Wunsch die Grenzstädte des Han Melik erobert und den Han Melik dadurch zum Kampfe gereizt hat, den werde ich, um ein Beispiel zu statuieren, hinrichten lassen.“ Als er ausgesprochen hatte, ließ er ihn aber doch nicht hinrichten, sondern schalt ihn streng aus und setzte ihn zur Strafe von seinen Kommandostellen beim Heere ab.

258. Als Cinggis Han danach von der Steppe Barula³ zurückkehrte, sandte er seine drei Söhne Joci, Ca'adai und Ogodai mit dem Auftrage: „Gehet mit dem Heer des rechten Flügels über den Amui-Fluß und lagert bei (vor) der Stadt Urunggeci!“ Den Tolei sandte er mit der Weisung: „Lagere vor den verschiedenen Städten Iru, Isebur usw!“ Cinggis Han selbst lagerte vor der Stadt Udirar⁴. Die drei Söhne Joci, Ca'adai und Ogodai kamen zum Bericht: „Unsere Truppen sind unversehrt. Nach wessen Worten von uns sollen wir handeln?“ Auf diese Worte schickte sie Cinggis Han wieder fort mit der Weisung: „Ihr sollt nach den Worten eures Ogodai handeln.“

1 Mongolische Benennung ‚Mutterfluß‘ und ‚Stutenfluß‘. Nach YP 子母河 wäre der zweite also ‚Kinderfluß‘, mongolisch *kowun*.

2 ‚Der Mann von den Sechsen‘; *jebe* ist ‚Pfeilspitze‘.

3 Vordem ‚Baru'an genannt.

4 Es wechseln die Schreibungen Udirar, Udurar und Udarar (Otrar).

259. Gleich nachdem Cinggis Han die Stadt Udarar gestürmt hatte [in die Stadt hatte eindringen lassen], brach er von der Stadt Udarar auf und lagerte vor der Stadt Semisgiyab. Von der Stadt Semisgiyab brach er auf und lagerte vor der Stadt Buhar. Indem Cinggis Han dort auf Bala wartete, verbrachte er den Sommer am Sommerplatz des Soltan, dem Berg Rücken Altan Horhon¹. An Tolei sandte er eine Botschaft: „Das Jahr ist heiß geworden, laß die anderen Truppen lagern, und stoße du zu uns!“ Tolei nahm die Städte Iru und Isebur u. a. und zerstörte die Stadt Sisten. Als, während er dabei war, die Stadt Cuhceren zu zerstören, ein Bote diese Worte brachte, zerstörte Tolei die Stadt Cuhceren, und nachdem er dann wieder zum Lager zurückgekehrt war, stieß er zu Cinggis Han.

260. Die drei Prinzen Joci, Ca'adai und Ogodai brachten die Stadt Urunggeci zu Fall und teilten sich zu dreien die Bevölkerung der Stadt, ohne Cinggis Han einen Teil herauszugeben. Als diese drei Prinzen (zurück)kamen um zu lagern, schalt Cinggis Han die drei Söhne Joci, Ca'adai und Ogodai und ließ sie drei Tage nicht vor zur Audienz. Darauf sprachen Bo'orcu, Muhali und Šigi Hutuhu die Drei zum Kaiser: „Den Soltan des noch nicht unterworfen gewesenem Sartayul-Volkes haben wir bezwungen (gebeugt), seine Städte und Leute genommen. Die teilend genommene Stadt Urunggeci und die Söhne, welche sie mit einander teilend genommen haben, beide sind [dein] Cinggis Han's Eigentum. Indem durch Himmel und Erde [unsere] Macht gestärkt wurde, haben wir so viele Sartayul-Leute besiegt. Darüber sind wir, dein großes Heer, voller Freude. Warum ist der Han so zornig? Die Söhne haben doch ihr Unrecht erkannt und fürchten sich. Sie sollen ihr späteres [besseres Verhalten] lernen. Die Söhne werden wohl ihr [falsches] Benehmen vergessen (ändern). Wenn du gnädig bist und sie in Audienz empfängst, möchte das nicht das Richtige sein?“ Als sie so sprachen, milderte Cinggis Han seinen Zorn ein wenig und berief die drei Söhne Joci, Ca'adai und Ogodai zur Audienz. Er schalt sie und bediente sich dabei der Reden der Alten und führte Worte aus der Vergangenheit an². Während sie auf ihren

¹ Mongolische Benennung, goldene (kaiserliche) Festung.

² D. h. er berief sich bei seinen Scheltreden auf Beispiele aus der Überlieferung. Auch bei der Strafpredigt, die der Kaiser selbst als Knabe

Plätzen, wo sie standen, unbeweglich blieben, und den Schweiß der Stirn nicht trocknen konnten, und als er dabei in seinen Worten mit Schelten und Ermahnung zur Reue sie anredete, da sprachen die drei Bogenträger¹ Honghai horci, Hongtahir horci und Sormahan horci zu Cinggis Han: „Gleich wie ein grauer Sperber [, der] gerade erst in die Ausbildung [des Jagens] eintritt, so sind die Prinzen gerade erst dabei, an diesen Feldzügen zu lernen. Warum schiltst du da die Söhne, kaum daß sie zurückgekommen sind, so aus! Die Söhne möchten in Angst geraten und ihrer Gesinnung vergessen. Vom Sonnenuntergang bis zum Aufgang gibt es feindliche Völker. Wenn du uns, (wie) deine tibetischen Hunde² hetzend, ausschickst, wollen wir mit dem Beistand von Himmel und Erde, die feindlichen Völker [besiegen und dann] Gold und Silber, Seide und Güter, Leute und Dörfer dir herbeibringen. Sagst du: welches Volk, so sagen wir: hier ist im Westen der Haliba³ Soltan Genannte des Volkes Bahtat⁴. Gegen den wollen wir ziehen.“ Als sie so sprachen, verstand der Kaiser und milderte auf diese Worte seinen Zorn. Und indem er zustimmte, gab Cinggis Han bekannt: „Den drei Bogenträgern Honghai, Hongtahir und Sormahan will ich Gunst erweisen. Die Beiden Honghai der Ardagit und Hongtahir der Doronggird sollen bei mir bleiben.“ Den Sormahan der Oteget sandte er nach dem Lande (Volke) Bahtat gegen Haliba Soltan ins Feld.

261. Weiter sandte er gegen die Stadt Abtu der Völker Aru, Maru und Madasari, zwischen den beiden Völkern Hindus und Bahtat, den Dorbe Dohsin von den Dorbet ins Feld.

262. Weiter sandte er den Sube'etai bayatur in nördlicher Richtung bis zu den Ganglin, Kibcayut (Kibtschak), Bajigit, Orusut (Russen), Majarat, Asut, Sasut, Serkesut, Kešimir, Bolar und Raral, diesen elf Stämmen und Staatenvölkern, und

von seiner Mutter erhielt (Abschn. 78), spielte diese Berufung auf die Vergangenheit eine Rolle.

¹ Eigentlich Träger von Bogen und Pfeil, wohl Mitglieder der Leibwache.

² Es ist interessant, daß diese bekannte wilde Hunderasse schon hier erwähnt wird.

³ Der Khalif.

⁴ Bagdad.

mit Überschreitung der Wasser führenden Flüsse Idil und Jayah bis zu den Städten Kiwamen und Kirmen ins Feld.

263. Weiter ernannte Cinggis Han, nachdem er die Eroberung des Sartayul-Volkes beendet hatte, durch einen Erlaß Kommandanten¹ für die einzelnen Städte. Aus der Stadt Urunggeci kamen Vater und Sohn, Yalawaci und Maşut mit Namen, zwei Sartayul von der Sippe Hurumşi, und sagten Cinggis Han von der Methode der Stadt (-verwaltung). Als er gemäß der Methode unterrichtet wurde, beauftragte er seinen (des Yalawaci) Sohn² Maşut Hurumşi zusammen mit unseren Gouverneuren mit der Verwaltung der Städte Buhar, Semisgen³, Urunggeci, Udan, Kishar, Uriyang, Gusendaril u. a. Und seinen Vater Yalawaci holte er und holte ihn zur Verwaltung der Stadt Jungdu⁴ der Kitat. Und da die beiden Yalawaci und Maşut besser als die Sartahtai-Leute die Methode der Stadt(verwaltung) verstanden, so beauftragte er sie zusammen mit den Gouverneuren mit der Verwaltung des Kitat-Volkes.

264. Sieben Jahre war er mit [der Operation in] dem Sartayul Volk beschäftigt. Während er dort auf den Bala von den Jalair wartete, überschritt Bala den Şin-Fluß und verfolgte die Beiden Jalaldin Soltan und Han Melik bis in das Land von Hindus. Dort verlor er die Spur der Beiden Jalaldin Soltan und Han Melik, und als er bis mitten in die Hindus gelangt sie nicht finden konnte, kehrte er um, und nachdem er das Volk an den Grenzen der Hindus geplündert hatte, kam er mit vielen Kamelen und vielen Hammeln angezogen. Danach kehrte Cinggis Han um und bezog unterwegs Sommerlager in Erdiś. Danach⁵ im siebenten Jahre, einem Hennenjahre (1225), bezog er sein Quartier im Palast im schwarzen Walde an dem Tula-Flusse.

¹ *daruyaci*.

² Im Text steht der Plural ‚Söhne‘.

³ Vorher Semisgiyab.

⁴ Statt Kitat muß es heißen ‚Altan‘ = Kin. Die Kin und Kitat werden bei NT des öfteren verwechselt. Kitat steht wohl schon als Allgemeinbezeichnung für Nordchina. Chung-tu 中都 ist Pei-p'ing 北平 die spätere chinesische Residenz, damals i. J. 1214 bereits von den Mongolen erobert.

⁵ D. h. nach dem Eintreffen des Bala.

265. Nachdem er in jenem Winter überwintert hatte, hielt er für seinen Feldzug gegen die Tangyut einen Heeresappell ab, und im Herbst des Hundejahres (1226) zog er gegen das Tangyut-Volk zu Felde. Von den Gattinnen nahm er die Königin Yesui mit. Als sie unterwegs im Winter auf die Scharen von Wildpferden bei Arbuha eine Treibjagd abhielten, ritt Cinggis Han einen Rotschimmel. Als die Wildpferde quer über den Weg kamen, bäumte der Rotschimmel¹, und Cinggis Han stürzte vom Pferde und hatte dann große Schmerzen an seinem Leibe. Man lagerte bei Soyorhat. Nachdem sie jene Nacht verbracht hatten, sprach die Königin Yesui am nächsten Morgen: „Ihr Prinzen und Beamte, besprecht euch! Der Kaiser hat diese Nacht mit Hitze im Leibe geschlafen.“ Als da die Prinzen und Beamten zusammenkamen, sprach Toluncerbi²: „Die Tangyut-Leute haben festgebaute Städte und haben unbewegliche Wohnsitze. Sie werden nicht fortgehen unter Zurücklassung ihrer festgebauten Städte. Jene werden nicht fortgehen unter Aufgabe ihrer Wohnsitze. Da wollen wir uns zurückziehen und, wenn der Leib des Kaisers frisch (kühl) geworden ist, noch einmal wieder ins Feld ziehen.“ Als er so sprach, stimmten die Prinzen und Beamten diesem Worte zu. Als man es aber dem Cinggis Han vortrug, sagte Cinggis Han: „Das Tangyut-Volk wird von uns sagen, wir seien umgekehrt, weil der Mut (das Herz) versagte. Wir können nur heimkehren, wenn wir erst wirklich einen Boten schicken und den Boten eben hier in So'orhat ausfragen und seine Worte erfahren. Darauf sandten sie einen Boten, um Kunde einzuholen: „Vor Jahren hast du, Burhan, gesagt ‚wir Tangyut-Leute wollen deine rechte Hand sein‘. Als ich dir dann eine Botschaft schickte mit der Bitte ‚Da so von dir gesagt war, und da von dem Sartayul-Volk nicht in ein Bündnis (mit mir) eingetreten wurde, wollen wir [zusammen gegen jene] ins Feld ziehen‘, da bist du, Burhan, nicht nach deinen Worten gekommen, hast auch keine Truppen gegeben, sondern hast mich mit Worten beleidigt. Da ich damals besondere Absichten hatte, wollte ich später mit dir abrechnen und bin gegen das Sartayul-Volk gezogen. Nachdem ich, unterstützt

1 *josutu* ‚tonfarben‘, *baro* ‚grau‘.

2 *cerbi* ist ein Ehrentitel („Held“?).

durch den ewigen Himmel, das Sartayul-Volk unterworfen¹ habe, bin ich jetzt gekommen, um die Sache mit dir zu schlichten.“ So ließ er den Boten sagen. Burhan sprach: „Beleidigende Worte habe ich nicht gesagt.“ Aśagambu sagte: „Die beleidigenden Worte habe ich gesprochen. Wenn ihr Mangyol jetzt Kampf sucht und kämpfen wollt, so habe ich in Alaśai ein Lager und habe Filzjurten und Kamellasten. Nehmt die Richtung auf Alaśai und kommt zu uns, daß wir dort miteinander kämpfen. Wenn ihr Gold, Silber, Seide und Güter braucht, dann wendet euch nach Erihaya und Erije'u².“ Mit diesen Worten schickte er den Boten zurück. Als der diese Worte zu Cinggis Han brachte, sagte Cinggis Han, während sein Leib heiß (im Fieber) war: „Wo jener so hochmütige Worte gesprochen hat, wie kann da heimgekehrt werden! Und wenn ich sterbe, will ich hingehen, den großen Worten nachdrängen³. Ewiger Himmel, nimm es zur Kenntnis!“ Nach diesen Worten zog Cinggis Han in der Richtung auf den Alaśai. Als er anlangte, kämpfte er mit Aśagambu und besiegte den Aśagambu, schloß ihn auf dem Alaśai in der Feste ein und nahm den Aśagambu gefangen. Seine Kamele mit den Filzjurten und seine Leute mit dem Gepäck, alles ließ er rauben, bis es wie Asche zerstreut war. Die streitbaren Männer und die vornehmen Tangyut metzelte er nieder. Und er gab einen Befehl an seine Soldaten: „Ihr könnt die Tangyut so oder so nehmen, wie ihr sie greift oder findet.“

266. Cinggis Han verbrachte den Sommer auf dem ‚Schneeberge‘. Die mit Aśagambu über die Berge gestiegenen und gegen ihn gezogenen Tangyut mit ihren Filzjurten und Kamellasten ließ er, indem er Soldaten ausschickte, unter Durchzählung bis auf den letzten Mann gefangen nehmen (zu Sklaven machen). Danach gewährte er dem Bo'orcu und Muhali, sie sollten sich nach Kräften nehmen. Weiter erließ Cinggis Han einen Befehl: „Den Beiden Bo'orcu und Muhali will ich eine Gunst erweisen. In Anbetracht dessen, daß ich (euch) aus dem Kitat-Volke nichts gegeben habe, nehmet ihr beide die

1 Wörtlich in die Ordnung, (das Rechte) hineingebracht: (*juk = jüb ?*) *tur oro'ulhu*, 入正.

2 Ning-hia 寧夏 und Si-liang 西涼.

3 D. h. ,ihn dafür zur Rechenschaft ziehen‘.

Juin¹ des Kitat-Volkes, gleichmäßig mit einander teilend. Die besten Knaben von ihnen lasset eure Falken tragen, die besten Mädchen von ihnen lasset die Rockschoße eurer Frauen ausbessern. Die als Vertraute und Günstlinge des Altan Han des Kitat-Volkes die Alten und Väter der Mongyol vernichtet haben², das sind ja die Juin-Leute der Hara Kitat (d. h. das sind dieselben Leute, die vordem als Vertraute des Altan Han unsere Vorväter umgebracht haben). Jetzt seid ihr beide, Bo^orcu und Muhali meine Vertrauten und Günstlinge.“

267. Cinggis Han brach auf vom Schneeberge und lagerte bei der Stadt Urahai. Von der Stadt Urahai brach er auf. Als er dabei war, die Stadt Dormegai zu zerstören, kam Burhan (heraus) zu Cinggis Han zur Audienz. Als dort Burhan seinen Besuch machte, erschien er (B.) mit goldenen Buddhabildern, dazu goldenen und silbernen Schalen und Bechern je neun, Knaben und Mädchen je neun, Pferden und Kamelen je neun und verschiedenen (anderen Geschenken) je neun Pracht entfaltend. Als er so erschien, ließ Cinggis Han ihn im Türdunkel seinen Gruß machen. Bei dieser Begrüßung empfand Cinggis Han in seinem Inneren Bitterkeit. Am dritten Tage gab Cinggis Han bekannt, daß er dem Iluhu Burhan den Namen Šiduryu gebe, und Iluhu Burhan wurde in Šiduryu (um)benannt. Darauf gab Cinggis Han den Befehl: „Ihr sollt den Iluhu töten, Tolun Cerbi soll ihn mit der Hand umbringen.“ Dann, als Tolun Cerbi meldete, er habe die Tötung vollzogen, sprach Cinggis Han:

1 Das Wort *chu-yi* 主亦 erfordert eine besondere Untersuchung: Wang Kuoh-wei 王國維 läßt in seiner Studie die Lösung noch offen. Es kann sich bei diesem Worte, das in der Interlinearversion und bei YP mit 種 ‚Volksstamm‘ übersetzt wird, nicht um einen eigentlichen völkischen Begriff handeln — denn es wird in Verbindung mit den Kitat und den Tatar gebraucht — sondern nur um eine soziale Schicht, etwa die junge wehrfähige Mannschaft. Man ist geneigt, an das Mandschu- bzw. Jucen-Wort *jui* ‚Sohn, Kind‘ zu denken. (In Grubes Jucen-Texten aus dem *Hua-i i-yü* (15. Jhrh.) kommt es in Nr. IX, XVIII, XX vor.) Wahrscheinlich ist es die bei der Vernichtung des Feindes geschonte Jugend, die als Sklaven zu einer Kerntruppe herangebildet wird, nach Art der türkischen Janitscharen- und ältesten mandschurischen Bannerorganisation. Das Wort wäre dann in der mongolischen Genitivform der Verbindung *jui-yin irgen*, *jui* ‚Leute‘ gebraucht und dann mongolisch abgewandelt *juin-o*, *juin-i*. Vielleicht erscheint die Erklärung gesucht, und findet jemand anders eine bessere.

2 Bezieht sich auf die Tötung Ambahai's und Yesugai's. .

„Du bist der Tolan, der als ich kam, um dem Tangyut-Volk mein Wort aufzusagen, und als ich unterwegs die Wildpferde von Arbuha jagte, meinen kranken Leib heilen wollte, sich um mein Leben sorgte und mich ermahnte. Auf die giftigen Worte des Feindes bin ich hergekommen. Durch den ewigen Himmel ist (meine) Macht gestärkt worden. Er hat (den Feind) in meine Hand gegeben, und wir üben unsere Rache. Die von Iluhu mitgeführte bewegliche Burg¹ hier mitsamt den Schalen und Bechern, sollst du, Tolun, (für dich) nehmen.“

268. Nachdem er das Tangyut-Volk gefangen genommen, den Iluhu Burhan zu Síduryu gemacht und (dann) hingerichtet hatte, gab er, indem er von dem Tangyut-Volk Mütter und Väter bis auf die Enkel der Enkel bis auf den letzten Mann umbringen ließ, die Weisung: „Während ich beim Essen sitze, sollt ihr sprechen: ‚Bis auf den letzten Mann sind sie weg. Er hat sie sterben lassen, er hat ihnen ein Ende machen lassen.‘ So sollt ihr sagen.“ Weil das Tangyut-Volk das Wort gesagt (gegeben) hat, dann aber dem Worte nicht nachgekommen ist, ist Cinggis Han gegen das Tangyut-Volk zum zweiten Male ins Feld gezogen und hat das Tangyut-Volk bis auf den letzten Rest vernichtet!² — Im Schweinejahre (1227) stieg Cinggis Han zum Himmel auf.

Nach seinem Aufsteigen gab man von dem Tangyut-Volk das Meiste an die Königin Yesui³.

Ib. Übersetzung aus dem Chinesischen des
Yüan-ch'ao pi-schi.

256. T'ai-tsu sandte einen Boten und ließ dem Herrscher der T'ang-wu, Pu-örh-han, sagen: „Vordem hast du gesagt, du wollest für mich die rechte Hand sein. Jetzt hat das Huihui-Volk meine Gesandten getötet, und ich will mit ihnen die Sache austragen. Da sollst du für mich die rechte Hand sein.“ Bevor Pu-örh-han noch etwas gesagt hatte, sprach sein Untergebener A-sha-kan-pu: „Wenn deine Macht nicht genügt, darfst du nicht Kaiser sein! Wir werden dir keine Truppen geben.“

1 Das Prunkzelt.

2 Dieser Satz ist eine Schlußbemerkung des Erzählers.

3 Die Mehrzahl der erbeuteten Gefangenen wurden ihr als Leibeigene gegeben.

Als T'ai-tsu diese Worte hörte, sagte er: „Wie durfte A-sha-kan-pu sich unterstehen, so zu sprechen! Wenn ich jetzt mit meinem Heere geradeswegs gegen ihn zöge, was wäre dabei für eine Schwierigkeit? Aber mein ursprünglicher Plan ging (eigentlich) nicht auf einen Feldzug gegen ihn. Wenn der Himmel mir hilft, dann werde ich aber nach der Heimkehr von den Hui-hui doch noch gegen ihn ziehen.“

257. Im Hasenjahre zog T'ai-tsu gegen die Hui-hui. Er ließ seinen jüngeren Bruder Wot'ê-ch'i-kin als Garnison (zurück) und die Gattin Hu-lan nahm er mit. Er ließ den Che-pie die Spitze bilden, den Su-piet'ai die Rückendeckung des Che-pie und den To'-hu-ch'a-örh die Rückendeckung des Su-pie-ê-t'ai. Er befahl den Dreien, sie sollten um die von den Hui-hui bewohnten Städte außen herumgehen. Sie dürften ihre Bevölkerung nicht berühren (belästigen), sondern sollten auf sein, T'ai-tsu's, Eintreffen warten und dann einen Angriff von zwei Seiten machen. Che-pie befolgte diesen Befehl, zog an der Königsstadt des Mie-li-k'o außen vorüber und rührte ihre Bevölkerung nicht an. Als aber an dritter Stelle T'o-hu-ch'a-örh durchzog, da plünderte er die Felder der Bewohner. Der König Mie-li-k'o gab die Stadt auf, vereinigte sich mit dem Könige der Hui-hui, Cha-la-lo-ting, um mit dem Heere dem T'ai-tsu zur Schlacht entgegenzuziehen. T'ai-tsu hatte den Shi-ki hu-t'u-hu als Spitze kommandiert, der sich dem Cha-la-lo-ting zum Kampf stellte, aber geschlagen wurde. Als er (Cha-la-lo-ting) ihn bis zu T'ai-tsu verfolgte, kamen die Drei, Che-pie und Gen. im Rücken Cha-la-lo-ting's heran und besiegten Cha-la-lo-ting. Er wollte sich in die Stadt Pu-ha-örh werfen. Es gelang ihm aber nicht, sondern sie verfolgten ihn bis zum Flusse Shen, wo sein Heer fast völlig ertrank. Allein Cha-la-lo-ting mit Mie-li-k'o entkamen den Fluß Shen aufwärts. T'ai-tsu zog den Fluß Shen aufwärts, erstürmte die Stadt Pa-t'i-k'o-sien und lagerte dann an dem Kinder- und dem Mutter-Fluß bei dem Orte Ba-lu-an h'o-ê-örh. Er schickte den Pa-la zur Verfolgung des Cha-la-lo-ting u. Gen. Die Beiden, Che-pie und Su-pie-ê-t'ai beschenkte er zum Lohn für ihre Erfolge. Den T'o-hu-ch'a-örh, der gegen den Befehl gehandelt hatte, wollte er hinrichten. Aber danach unterließ er es. Sondern schalt ihn nur scharf aus und entsetzte ihn seines Kommandos.

258. Als T'ai-tsu aus dem Hui-hui-Lande umkehrte, schickte er seine drei Söhne Cho-ch'i, Ch'a-a-tai und Wo-ko-tai an der Spitze des rechten Flügelheeres über den Fluß A-mei, vor die Stadt Wu-lung-ko-ch'i, wo sie Lager bezogen. Sie sandten einen Boten und ließen sagen: „Wer unter uns Dreien soll jetzt das Kommando haben?“ T'ai-tsu ließ sagen, sie sollten) auf das Kommando des Wo-go-tai hören.

259. Als dann T'ai-tsu die Städte Wu-tu-la-örh u. a. genommen hatte, verbrachte er den Sommer auf dem Bergrücken A-lo-t'an huo-örh-huan, dem Sommerquartier des Hui-hui-Königs, um (dort) auf Pa-la zu warten. Er sandte einen Boten und ließ dem T'o-lei sagen: „Jetzt wo das Wetter heiß geworden ist, sollst du kommen und dich mit mir vereinigen.“ Damals hatte T'o-lei bereits die Städte I-lu u. a. genommen und war gerade bei dem Sturm auf die Stadt Cuhceren. Erst nach dem Falle der Stadt kehrte er um und vereinigte sich mit T'ai-tsu.

260. Als die drei Cho-ch'i, Ch'a-a-tai und Wo-ko-tai die Stadt Wu-lung-ko-ch'i genommen hatten, teilten sie das Volk (die Gefangenen), ließen aber keinen Teil für T'ai-tsu. Als sie dann zurückkehrten, ließ T'ai-tsu seine drei Söhne drei Tage nicht zur Audienz vor. Da sprachen Mu-ha-li und die anderen: „Das noch nicht (vorher) unterworfenen Hui-hui-Volk haben wir unterworfen. Die aufgeteilten Städte und die Söhne, welche sie sich geteilt haben, sind alle des Kaisers Eigentum. Mit der Hilfe von Himmel und Erde haben wir das Volk der Hui-hui unterworfen. Darüber sind wir, dein Heer, voller Freude. Warum zürnest du so, o Kaiser? Die Söhne haben ihr Unrecht erkannt und sind in Angst. Sie sind für die Zukunft verwarnt. Du solltest sie zur Audienz kommen lassen. T'ai-tsu's Zorn war danach ein wenig Einhalt getan, und er beschied Cho-ch'i und die anderen zu sich. Als er sie aber sah, ergrimmete er wieder wie vorher und schalt sie aus, daß den drei Söhnen der Angstschweiß ausbrach. Da waren die drei Bogenträger Huang-hai, So-örh-ma-han und noch einer, die traten vor und sprachen: „Die drei Söhne gleichen den jungen Falken im Beginn ihrer Ausbildung. Sie machen gerade ihren ersten Feldzug. Wenn du sie jetzt in dieser Weise ausschiltst, dann möchte vielleicht später bei ihrer Ausbildung ihre Gesinnung sich von dir abwenden. Jetzt sind, wo die Sonne aufgeht und wo sie untergeht,

alles Feinde. Laß uns wie die tibetischen Hunde auf sie los! Wenn der Himmel uns schützt und wir die Feinde besiegen, dann werden wir dir, was sie an Gold, Silber und Seidenstoffen haben, alles zum Geschenk bringen.“ Weiter sagten sie: „Im Westen ist der König Ha-li-po des Volkes von Bahtat. Du solltest uns dorthin ins Feld schicken.“ T'ai-tsu sah das ein, und sein Zorn legte sich danach. Er behielt die Beiden Huang-hai und Huang-t'a-ha-örh bei sich. Den So-örh-ma-han schickte er ins Feld gegen den König Ha-li-po.

261. Weiter sandte er den To-örh-po to-hei-shen ins Feld gegen die Stämme A-ru zwischen den beiden Völkerschaften Hin-tu-szë und Bahtat.

262. Weiter sandte er den Su-pie-ê-t'ai bayatur nach Norden gegen die elf Stämme Kang-lin u. a. Er ging über die beiden Flüsse I-ti-lo und Cha-ya-hei und gelangte geradeswegs zu den Städten K'i-wa-mien und K'o-örh-mien.

263. Weiter bestimmte T'ai-tsu, nachdem er die einzelnen Städte der Hui-hui eingenommen hatte, Gouverneure dafür. Da waren zwei Hui-hui aus der Familie Hu-lu-mu-shi, Namens Ya-la-wa-ch'i mit seinem Sohne. Die kamen aus der Stadt Wa-lung-ko-ch'i zur Audienz zu T'ai-tsu. Da sie in den Angelegenheiten der Stadt gut Bescheid wußten, so beauftragte er in der Folge den Sohn Ma-szë-hu-t'i gemeinsam mit einem Gouverneur mit der Verwaltung der Städte Pu-ha-örh u. a. Und den Ya-la-wa-ch'i (selbst) beauftragte er mit der Verwaltung von Pei-p'ing.

264. T'ai-tsu war nun sieben Jahre bei seinem Feldzuge gegen die Hui-hui. Der vordem zur Verfolgung des Königs der Hui-hui Cha-la-lo-ting und des Königs Mie-li-k'o ausgesandte Pa-la war auf der Verfolgung über den Fluß Shen gegangen und geradeswegs in das Land des Hin-tu-sze-Stammes gelangt. Da er auf der Suche sie nicht fand, kehrte er um und raubte dabei dem Volke der Grenzstädte von Hin-tu-szë alle ihre Kamele und Schafe. Darauf trat T'ai-tsu dann den Heimmarsch an. An dem Orte Ê-örh-ti-shi übersommerte er. Im siebenten Jahre, einem Hennenjahre, im Herbst langte er in seinem alten Lager im Schwarzen Walde am Flusse T'u-la an.

265. Nachdem Ch'eng-ki-szē¹ (hier) überwintert hatte, hielt er, um gegen die T'ang-wu zu ziehen, noch einmal einen Appell über sein Heer ab. Im Hundejahre, im Herbst, zog er ins Feld gegen die T'ang-wu und nahm die Gemahlin Ye-sui mit. Im Winter hielt er bei A-örh-pu-ho eine Treibjagd ab. Ch'eng-ki-szē ritt ein Rotsand-Pferd, das vor einem Wildpferde scheute. Ch'eng-ki-szē fiel vom Pferde und verletzte sich beim Sturz. So bezog er ein Lager bei So-wo-örh-ha-t'i. Am nächsten Tage sagte die Gemahlin Ye-sui zu den Prinzen und der Beamtenschaft: „Der Kaiser hat in dieser Nacht tüchtiges Fieber gehabt. Ihr müßt euch beraten.“ Darauf traten die Prinzen und die Beamtenschaft zusammen. Unter ihnen war T'o-lun, der machte den Vorschlag: „Die T'ang-wu sind ein Volk mit festen Städten, das nicht fortziehen kann. Wir wollen jetzt lieber umkehren und, wenn es dem Kaiser besser geht, noch einmal wiederkommen und (das Land) erobern.“ Die ganze Beamtenschaft war damit einverstanden. Als man aber Ch'eng-ki-szē davon Kenntnis gab, sagte Ch'eng-ki-szē: „Wenn das T'ang-wu-Volk sieht, daß wir umkehren, wird es uns für feige halten. Da will ich lieber mich hier ausheilen und zunächst einen Boten zu den T'ang-wu schicken und sehen, was er für Antwort bringt.“ Danach schickte er einen Boten und ließ dem Herrscher der T'ang-wu, Pu-örh-han, sagen: „Du hast damals gesagt, du wollest für uns die rechte Hand sein. Als ich dann in den Krieg gegen die Hui-hui zog, bist du aber nicht mitgekommen, sondern hast beleidigende Worte gebraucht. Wo ich jetzt (das) Hui-hui(-Land) erobert habe, will ich mit dir über dein damaliges Wort (Versprechen) abrechnen.“ Pu-örh-han sprach: „Die beleidigenden Worte habe ich nicht gesagt.“ Da sprach A-sha-kan-pu: „Das habe ich gesagt. Wenn du mit mir kämpfen willst, so komm zum Berge Ho-lan zum Kampf. Willst du Gold, Silber und Seide haben, dann komm nach Si-liang und hole es dir.“ Als der Gesandte zurückkam und die [früheren] Worte an Ch'eng-ki-szē überbrachte, sagte Ch'eng-ki-szē: „Wo er so große Worte gesprochen hat, wie können wir da heimkehren!

1 Y. P. schreibt von hier bis zum Schlusse nicht mehr T'ai. tsu 太祖, sondern Ch'eng-ki-szē 成吉思 wie NT Vordem wechseln die beiden Bezeichnungen sechsmal im chinesischen Text, was jedenfalls auf verschiedene Übersetzer deutet.

Selbst wenn ich sterben sollte, will ich hingehen und ihn zur Rede stellen. Der ewige Himmel soll es wissen (sei mein Zeuge)!" Danach kam er zum Berge Ho-lan und kämpfte mit A-sha-kan-pu. A-sha-kan-pu wurde besiegt und floh zu einer Berg-feste. Unsere Soldaten machten seine wehrfähige Mannschaft insgesamt nieder und seine Kamele und Güter raubten sie. Von dem übrigen Volk von ihm ließ er (der Kaiser) jeden (Soldaten) nehmen, wieviel er bekam.

266. Während Ch'eng-ki-szē auf dem Schneeberge über-sommerte, detachierte er eine Truppe, die den A-sha-kan-pu mit dem ins Gebirge gezogenen Volk bis auf den letzten Mann gefangen nahm. Den Po-wo-örh-ch'u und den Mu-ha-li be-schenkte er mit der Beute und ließ sie nach Kräftennehmen. Dazu sprach er zu den Beiden: „Von dem Volke des Kin-Reiches habe ich euch nichts abgegeben. Jetzt könnt ihr Beide die Chu-yin-Mannschaft des Kin-Reiches mit einander gleich-mäßig teilen. Alles was an guten Knaben da ist, die lasset für euch die Falken tragen. Und die schönen Mädchen, die lasset für eure Frauen die Kleider instandhalten. Früher hat der Kin-Herrscher sich auf sie gestützt als auf seine Vertrauten und hat (mit ihrer Hilfe) die Ahnen von uns Tata vernichtet. Ihr Beide seid meine Vertrauten. Da sollt ihr sie zu euch als Diener nehmen.“

267. Ch'eng-ki-szē brach vom Schneeberge auf, zog an der Stadt Wu-la-hai vorüber, kam dann aber zum Sturm auf die Stadt Hing-chou. Da kam Pu-örh-han, der Herrscher von T'ang-wu-t'i mit einem goldenen Buddha sowie goldenen und silbernen Geräten, dazu Knaben und Mädchen, Pferden und Kamelen und sonstigen Gütern, alles zu je neun Stück, als Ge-schenken. Ch'eng-ki-szē aber ließ ihn nur vor der Tür seinen Kotau machen. Und dabei empfand er Groll in seinem Herzen. Am dritten Tage änderte er dem Pu-örh-han seinen Namen um in Shi-tu-örh-hu und ließ ihn von T'o-lun umbringen. Er sprach dann zu T'o-lun: „Als wir damals gegen T'ang-wu ins Feld zogen und ich bei der Treibjagd vom Pferde stürzte, hast du dich um meinen Körper gesorgt und vorgeschlagen, wir sollten umkehren. Wegen der unverschämten Worte der Feinde, deswegen bin ich hierher in den Krieg gezogen und durch die Hilfe des Himmels habe ich sie (in meine Gewalt) bekommen. Jetzt gebe ich dir das

von Pu-örh-han mitgeführte Königszelt und die Geräte. Du kannst sie dir mitnehmen.“

267. Ch'eng-ki-szë hatte das T'ang-wu-t'i-Volk zu Sklaven gemacht, seinen Herrscher Pu-örh-han getötet und seine Eltern, Kinder und Enkel ausgerottet. Er ordnete an, daß bei allen Mahlzeiten (beim Auftragen von Getränken und Speisen) immer der Spruch gesagt werden mußte: „Tang-wu-t'i hat aufgehört zu bestehen!“ Weil vordem die T'ang-wu-t'i nicht ihrem Worte gefolgt waren, deshalb war er zweimal gegen sie gezogen. Jetzt ging es heim, und im Schweinejahre starb Ch'eng-ki-szë. Danach gab man das T'ang-wu-t'i-Volk zum größeren Teile an die Ye-sui ab.

II. Übersetzung aus dem Chinesischen des Yüan sheng-wu ts'in-cheng luh.

52. Im Jahre *ki-mao* (1219) zog der Kaiser mit dem gesamten Heere gegen Si-yü. Im Jahre *keng-ch'en* (1220) hielt der Kaiser Sommerlager am Flusse Ye-örh-ti-shi. Im Herbst ging der Vormarsch los. Die Städte, die er passierte, erstürmte er alle. Vor der Stadt Wo-t'o-lo-örh angelangt, ließ der Kaiser die Prinzen Zwei und Drei als Belagerungskorps davor. Und in kurzer Zeit hatten sie sie bezwungen.

53. Im Jahre *sin-szë* (1221) ging der Kaiser mit dem Prinzen Vier zum Sturm vor auf die Städte Pu-ha-örh, Sie-mi-szë-kan u. a. und nahm sie alle ein. Der Prinz Eins nahm seinerseits die Städte Yang-ki-kan, Pa-örh-chen u. a. Im Sommer nahm der Kaiser Erholungsquartier an dem Erholungsort des Sultan (*su-li-t'an*) von Si-yü. Er beauftragte den Hu-tu-hu noyan, die Spitze zu übernehmen und detachierte im Herbst die Prinzen Eins und Drei mit der rechten Flügelmee zum Sturm auf die Stadt Yü-lung-kie-ch'i. Auf die Meldung, daß das Heer gesammelt sei, gab der Kaiser folgenden Befehl heraus: „Nachdem das Heer gesammelt ist, soll es auf das Kommando des Prinzen Drei hören.“

54. Darauf rückte der Kaiser mit der Armee durch den Eisentorpaß vor. Während er den Prinzen Vier zum Sturm auf

1 Die Prinzen, die in diesem Werke nach der Reihenfolge bezeichnet werden, sind Joci, Cahatai, Ogotai und Tulei.

die Städte Ye-li, Ni-sha-wu-örh u. a. schickte, nahm der Kaiser persönlich die Stadt Tie-örh-mi, weiter zerstörte er die Stadt Pan-lo und belagerte die Feste T'a-li-han. Nachdem im Winter Prinz Vier dann die Städte Ma-lu-ch'a-ye, K'o-ma-lu, Si-la-szë u. a. erobert hatte, rückte die Armee weiter vor. Im Jahre *jen-wu* (1222) im Frühling eroberte er die Städte T'u-szë-ch'a-ni-wu-örh u. a. Der Kaiser sandte, da die Hitze gerade auf der Höhe war, einen Boten, um den Prinzen Vier schleunigst zurück zu berufen. Bei seinem Durchzug durch das Land Mu-la-hi plünderte er es gründlich aus, ging dann über den Fluß Sho-sho-lan und eroberte Ye-li und einige andere Städte. Der Kaiser war gerade beim Sturm auf die Feste T'a-li-han (als der Prinz mit seinem siegreichen Heere eintraf). Nach der Begrüßung nahm er mit seinen Truppen an der Eroberung der Feste teil. Prinz Drei hatte die Stadt Yü-lung-kie-ch'i erobert, Prinz Eins war an seinen Lagerplatz zurückgekehrt. Erst nach der Zerstörung der Feste kamen Prinz Zwei und Drei zur Audienz.

55. In diesem Sommer hielt der Kaiser seine Erholung auf der Hochfläche bei der Feste T'a-li-han. Damals war Cha-lan-ting, der Sultan von Si-yü, geflüchtet, worauf der Kaiser den Che-pie beorderte, als Spitze seine Verfolgung aufzunehmen. Danach sandte er den Su-pu-t'ai und Pa-tu als Anschluß und dann den T'o-hu-ch'a-örh als Rückhalt hinter ihnen her.

56. Che-pie erschien vor der Stadt des Mie-li-k'o han und passierte vorbei, ohne sie anzugreifen. Su-pu-t'ai und Pa-tu verfuhrten ebenso. T'o-hu-ch'a-örh aber nahm, als er erschien, den Kampf mit den feindlichen Außentruppen auf. Mie-li-k'o han geriet in Furcht, gab die Stadt auf und zog ab. Als Hu-tu-hu noyan das hörte, rückte er mit seinen Truppen vor, um über ihn her zu fallen. Da hatte sich aber Mie-li-k'o-han mit Cha-lan-ting vereinigt, und sie kamen zum Kampfe heran. Die Unseren wurden geschlagen und sandten eine Meldung an den Kaiser. Der führte von der Feste T'a-li-han seine besten Truppen heran und warf sich selbst mit ihnen auf den Feind, um ihn bis zum Flusse Sin muren¹ zu treiben, Den Mie-li-k'o han nahm man gefangen und machte ihn mit seinen Leuten

¹ *muren* = mong. „Fluß“.

nieder. Cha-lan-ting entkam, setzte in den Fluß, durchschwamm ihn und entfloh. Man sandte danach den Pa-la noyan mit seiner Abteilung eiligst hinter ihm her. Doch bekam er ihn nicht. Aber er nahm bei dieser Gelegenheit die Hälfte der Bevölkerung von Hin-tu gefangen und kehrte damit heim.

57. Im Jahre *kuei-wei* (1223) im Frühling zog das Heer des Kaisers den Fluß Sin muren aufwärts. Der Prinz Drei wurde den Fluß abwärts geschickt. Als er vor die Stadt Si-szë kam, wollte er sie berennen und sandte einen Boten an den Kaiser, um Weisungen einzuholen. Der Kaiser sprach: „Da die Haupt-hitze gerade eintreten will, ist es besser, einen anderen General zur Berennung der Stadt zu schicken.“¹ Der Kaiser hielt Hitzquartier am Flusse Pa-lu-wan. Er wartete dort auf Pa-la noyan und sandte bei dieser Gelegenheit Expeditionen gegen die Feinde in der Umgegend aus und warf sie alle nieder. Als die Abteilung Pa-la noyan eintraf, zogen sie dann zur Feste K'o-wen. Dort traf auch Prinz Drei ein. Nachdem der Kaiser nun Si-yü erobert hatte, setzte er in den einzelnen Städten Gouverneure ein, welche die Verwaltung übernahmen.

58. Im Jahre *kia-shen*² (1224) führte der Kaiser das Heer heim, indem er unterwegs Winter- und Sommerquartier nahm, bald rastete, bald marschierte. Im Jahre *i-yu* (1225) im Frühjahr traf der Kaiser wieder in seinem Lande (seiner Residenz) ein. Seit dem Ausmarsch waren es im ganzen sieben Jahre gewesen.

59. In diesem Sommer nahm er noch Hitzquartier und im Herbst zog er dann wieder mit dem ganzen Heere aus, gegen Si-Hia. Im Jahre *ping-sü* (1226) im Frühjahr langte er in Si-Hia an, und innerhalb eines Jahres hatte er seine Städte insgesamt erobert. Damals war der Kaiser 65 Jahre alt. Im Jahre *ting-hai* (1227) hatte er das Reich vernichtet und kehrte heim.

60. Nachdem T'ai-tsu sheng-wu huang-ti zum Himmel aufgestiegen war, bestieg T'ai-tsung huang-ti den Thron ...³

1 Der Kaiser nimmt auf den Ogotai besondere Rücksicht.

2 Nach Wang Kuoh-wei ist von hier ab die Zeitrechnung um 1 Jahr zurück.

3 Der Tod Cinggis Han's wird gar nicht eigens aufgeführt.

IIIa. Übersetzung aus dem Chinesischen des Yüan-shi (*Pen-ki*).

Im 14. Jahre (1219), *ki-mao*, im Sommer im VI. Monat tötete man in Si-yü die Gesandten, worauf der Kaiser mit seinem Heere persönlich dorthin ins Feld zog und in der Folge die Stadt O-ta-la einnahm und ihren Häuptling Ha-chi-örh-chi-lan-t'u gefangen nahm.

Im 15. Jahre (1220), *keng-ch'en*, im Frühling, im III. Monat, eroberte der Kaiser die Stadt P'u-hua. Im Sommer im V. Monat eroberte er die Stadt Hün-szě-kan und nahm dann sein Lager am Flusse Ye-shi-ti-shi. Im Herbst stürmte er die Stadt Wo-t'o-lo-örh und nahm sie ein. Im 16. Jahre (1221), *sin-szě*, im Frühling, griff der Kaiser die Städte Pu-ha-örh, Sie-mi-szě-kan u. a. an. Der Prinz Cho-ch'in griff die Städte Yang-ki-kan, Pa-örh-chen u. a. an. Und alle miteinander nahmen sie ein. Im Sommer, im IV. Monat hielt der Kaiser sein Lager am Eisentor-Passe. [Der Herrscher von Kin sandte den Wu-kusun und Chung Tuan zur Überreichung eines königlichen Schreibens, in dem er um Frieden bat und den Kaiser als , älteren Bruder' anredete. Aber der ließ sich nicht darauf ein . . . Der Herrscher von Sung sandte den Kou Meng-yü 苟夢玉 mit der Bitte um Frieden.] Im Herbst griff der Kaiser die Städte Pan-lo-ho u. a. an. Die Prinzen Cho-ch'i, Ch'a-han-t'ai und O-ko-tê-i griffen jeder für sich Yü-lung-kie-ch'i und andere Städte an und eroberten sie. Im Winter, im X. Monat, eroberte der Prinz T'u-lei die Städte Ma-lu-ch'a-ye-k'o, Ma-lu-si-la-szě u. a. . . Im 17. Jahre (1222), *jen-wu*, im Frühling, eroberte der Prinz T'u-lei die Städte T'u-szě-ni, Ch'a-wu-örh u. a. Auf der Rückkehr mit seinem Heere beim Durchmarsch durch das Reich Mu-la-i plünderte er alles aus, überschritt den Fluß Sho-sho-lan und eroberte Ye-li und andere Städte. Danach stieß er zu dem Kaiser. Mit ihren vereinigten Heeren griffen sie die Feste T'a-li-han an und nahmen sie . . . Im Sommer hielt der Kaiser sein Hitzequartier in der Feste T'a-li-han. Der Herrscher von Si-yü, Cha-lan-ting war aus (seiner Hauptstadt) entwichen und hatte sich mit Mie-li-k'o han vereinigt. Als Hu-t'u-k'o¹ sich mit ihnen in einen Kampf einließ, wurde er geschlagen, worauf

¹ Sigi Hutuhu.

der Kaiser persönlich sich an die Spitze seines Heeres stellte und den Feind angriff [und schlug]. Den Mie-li-k'o han nahm er gefangen, während Cha-lan-ting entfloh. Pa-la wurde zu seiner Verfolgung ausgesandt, bekam ihn aber nicht mehr. Im Herbst sandte der Herrscher von Kin nochmals den Wu-kusun und Chung Tuan mit der Bitte um Frieden, welche den Kaiser im Reiche Hui-ho antrafen. Der Kaiser sprach zu ihnen: „Ich habe seiner Zeit den Wunsch ausgesprochen, euer Herrscher sollte mir das Gebiet nördlich des Stromes übergeben, und euer Herrscher sollte König südlich des Stromes sein, und wir wollten die Feindseligkeiten gegen einander einstellen. Aber euer Herrscher ist nicht darauf eingegangen. Jetzt, da Mu-hu-li bereits das ganze Land genommen hat, da kommt ihr erst und bittet um Frieden!“ Als Chung Tuan um Gnade bat, sagte der Kaiser: „In Rücksicht darauf, daß ihr von weit her gekommen seid [so will ich euch folgende Bedingungen geben]: Das Land nördlich des Stromes ist bereits unser Besitz. Aber die verschiedenen Städte westlich des Passes, die noch nicht erobert sind, die tretet ihr mir ab! Ich belasse euren Herrscher als König südlich des Stromes. Aber er soll den Pakt nicht wieder übertreten!“ Chung Tuan kehrte [mit diesem Bescheid] heim . . . Im 18. Jahre (1223), *kuei-wei*, im Sommer, hatte der Kaiser sein Hitzquartier am Flusse Pa-lu-wan. Die Prinzen Cho-ch'in, Ch'a-han-t'ai und O-ko-tě-i sowie Pa-la stießen mit ihren Abteilungen zum Kaiser. Danach war Si-yü erobert, und in den einzelnen Städten wurden ta-lu-hua-ch'i zur Verwaltung des Landes eingesetzt. Im 19. Jahre (1224), *kia-shen*, gelangte der Kaiser in das östliche Yin-tu-Reich. Als dort ein Einhorn erschien, kehrte er mit dem Heere um.

Im 20. Jahre (1225), *i-yu*, im Frühling im I. Monat, kehrte der Kaiser in seinen Palast zurück. Im 21. Jahre (1225), *ping-sü*, im Frühjahr im I. Monat, gab der Kaiser, weil Si-Hia seinen (des Kaisers) Feind Ch'i-ko-ho-hiang-kun aufgenommen und keine Geiseln geschickt hatte, bekannt, daß er persönlich einen Kriegszug gegen es unternähme. Im II. Monat eroberte er Hei-shui und andere Städte, um dann im Sommer das Hitzquartier auf dem Berge Hun-ch'ui zu nehmen. Die Bezirke Kan und Su u. a. wurden (in dieser Zeit) erobert. Im Herbst eroberte er in der Präfektur Si-liang die Kreise Ch'o-lo, Ho-la

u. a. Danach durchzog er die Sandsteppe und gelangte zu den Neun Furten am Gelben Flusse, wo er Ya-örh und andere Kreise einnahm. Im IX. Monat setzte Li Ts'üan 李全 den Chang Lin 張琳 gefangen. Der Prinz (kün-wang) Tai-sun rückte mit seinem Heere vor und schloß Li Ts'üan in I-tu 益都 ein. Im Winter, im XI. Monat am Tage *keng-shen* berannte der Kaiser Ling-chou 靈州. (Der König von) Hia schickte den Herzog von wei-ming 威明 zum Entsatz. Am Tage *ping-sü* überschritt der Kaiser den Gelben Fluß, griff das Heer von Hia an und schlug es. Am Tage *ting-ch'ou* waren die 5 Gestirne im Südwesten nebeneinander zu sehen. Der Kaiser bezog ein Lager an einem Bache bei Yen-chou 鹽州. Im XII. Monat streckte Li Ts'üan die Waffen. Der Kaiser verlieh dem Chang Jou 張柔 den Rang eines Tausendführers beim Feldheere¹ und Generals von Pao-chou 保州 und anliegenden Bezirken. Im gleichen Jahre hatten das Heer des Prinzen O-ko-tê-i und des Ch'a-han die Südhauptstadt von Kin belagert und der Kaiser hatte den T'ang K'ing 唐慶 abgesandt, um bei Kin wegen des Jahrestributs vorstellig zu werden. Im 22. Jahre (1227), *ting-hai*, im Frühling, ließ der Kaiser eine Abteilung zum Angriff auf die Königstadt von Hia zurück, um selbst mit dem Heere über den Fluß zu gehen und den Bezirk Tsi-shi 積石 anzugreifen. Im II. Monat zerstörte er (die Präfekturstadt) Lin-t'ao-fu 臨洮, im III. Monat zerstörte er (die Bezirksstädte) T'ao-ho 洮河 und Si-ning 西寧. Er schickte Wang-ts'in 汪沁 noyan zum Angriff auf Sin-tu-fu 信都, und er nahm es ein. Im Sommer im V. Monat gelangte der Kaiser nach Lung-tê 龍德 und eroberte die Bezirke Tê 德 und Shun 順, wobei der Gouverneur² Ai-shen und der tsin-shi Ma Kien-lung 馬肩龍 sich das Leben nahmen. Im V. Monat schickte er eine Gesandtschaft T'ang K'ing u. Gen. an Kin. Im Schaltmonat bezog er Sommerlager auf dem Berge Liu-p'an 六盤. Im VI. Monat sandte Kin den Wan-yen Ho-chou 合周 und den Ao-t'un a-hu mit der Bitte um Frieden. Der Kaiser richtete an die versammelte Beamtenschaft folgende Anrede: „Wir haben seit dem letzten Winter, als die 5 Gestirne zusammenstanden, bereits zugesagt, daß nicht mehr gemordet und ge-

¹ 行軍千戶.

² 節度使.

plündert werden sollte¹. Habt ihr auf einmal meine Verfügung vergessen? Jetzt sollt ihr es weit und breit nach innen und außen verkünden, daß auch jene Gesandten meinen Willen erfahren!“ In demselben Monat unterwarf sich der Herrscher von Hia, namens Li Hien 李覲. Als der Kaiser an den Westfluß im Kreise T'sing-shui 清水 gelangte, befahl ihm im VII. Monat am Tage *jen-wu* eine Krankheit. Am Tage *ki-ch'ou* starb er im Heeresquartier zu Ha-lao-t'u am² Bache Sa-li.. Als sein Ende herannahte, richtete er an seine Umgebung folgende Worte: „Die besten Truppen von Kin stehen am Passe T'ung-kuan 潼關. Im Süden lehnen sie sich an das Gebirge Lien-shan 連山, im Norden reichen sie bis an den Großen Strom. Es ist kaum möglich (diese Stellung), plötzlich zu durchbrechen. Wenn wir uns aber bei dem Sung-Reich den Durchmarsch erwirkten — und da Sung und Kin seit Generationen verfeindet sind, wird man es sicher zugestehen — so könnten wir das Heer nach T'ang-teng 唐登 hinabführen und geradeswegs auf Taliang 大梁 losschlagen. Dann käme Kin in eine schwierige Lage und müßte seine Truppen vom Passe T'ung-kuan herannehmen. Wenn es dann aber mit mehreren Zehntausenden 1000 Li zum Entsatz heranmarschierte, dann wären Mann und Pferd erschöpft und erledigt. Wenn sie dann auch erscheinen, taugen sie nicht mehr zum Kampfe. Daß wir sie dann schlagen, ist sicher.“ Als er ausgesprochen hatte, starb er. Sein Lebensalter betrug 66 Jahre. Er ward begraben im Tale K'i-nien-ku 起輦谷.

IV. Aus der Biographie des Su-pu-t'ai YS CXXI.

Im Jahre *jen-wu* rückte der Kaiser gegen das Hui-hui-Reich ins Feld, dessen Herrscher Mo-lo gab das Land auf und floh. Der Kaiser beauftragte den Su-pu-t'ai und Chi-pie mit seiner Verfolgung. Als sie an den Hui-li-Fluß gelangten, erlitt Chi-pie im Kampfe eine Schlappe. Su-pu-t'ai, der östlich des Flusses hielt, schärfte seinen Leuten ein, drei Fackeln anzuzünden, um den Anschein eines größeren Heeres zu erwecken, worauf der

¹ An dieser Stelle allein findet sich der Erlaß zur milderen Kriegsführung in Rücksicht auf die Gestirnsstellung.

² Wo es Hitze gibt oder gab.

Herrscher der Feinde in der Nacht die Flucht ergriff. Wieder befahl der Kaiser, ihn mit 10 000 Mann über den Pu-han-Bach und die Stadt Pi-li-han zu verfolgen. Wohin sie auch kamen, alles war wasserloses Land. Nachdem er (S.) den Bach überschritten hatte, sandte er zunächst 1000 Mann aus als Streifen. Er selbst folgte mit dem Haupttrupp. Tag und Nacht ritten sie durch. Als sie dann den Mo-lo erreichten, floh der aufs Meer, und nach kaum mehr als einem Monat starb er an einer Krankheit. Er (S.) erbeutete alle seine zurückgelassenen Kostbarkeiten und brachte sie dem Kaiser dar. Der Kaiser sprach: „Su-pu-t'ai hat auf dem Schild geschlafen und blutige Kämpfe bestanden und hat sich dabei für unser Haus eingesetzt. Wir sprechen ihm unsere höchste Anerkennung aus.“ Er beschenkte ihn mit einer großen Perle und einem silbernen Pokal.

V. Altan tobci.

a) Mongolischer Text.

bohda ejen kitat ulus i erke tür iyen oroyulju. altan hayan o oron abuhšan i tangyut siduryu hayan sonosuyat emiyejü. bayan sartayar un kübegün dortong i barayun yar cino bolju albai cino öksü gejü ilegebe . . . tegün ü hoina sartayul ulus tur iyen mortobaci morta geji siduryu hayan du elci ilegebe. tere elci dür hamuk i ülü ejelen atala hayan bolba kemekü ene yayun. han kümün dü nökiir yayun kerek gejü ese bolba. tere üge yi sonosuyat. ejen atala amin iyen ügei bolun boltula cimai yi talbihui ügei gejü aman abubai: sartayul un sultan hayan i alaju. tere ulus i erke tür iyen oroyulju bayubai. tere cerik tür hulan hatun i abcu mortola¹ gekü . . . tegün ü hoina yabayan cerik i nohai jil tur yabuyulju. yahai jil tur ejen bohda yosor hatun i abcu morton. cerik ut i uduridun über iyen mortobai . . . tendece ejen bohda tangyut irgen ö jiha tu kürcü ecitele siduryu hayan o rak'sa ijayortu emegen mongyol un cerik i ohtojü ireget. ere ahtat i hariyaju ükügülebei . . . tangyut ulus i oroyulju. siduryu hayan i alaju. dörmegei balyasun i ebdejü. gürbeljin

¹ Lies *mortalahsan*?

yooa hatun i abcu. tere ayan dur looban han i josaju. dörmegei balyasun a bohda ejen kündü halayuciju altan amin iyen yarhui dur jarlih bolurun ... cinggis hayan jarlih bolba: ... hoitu sain düriü yi sakihtun ta. hubilai keoken i ügeber yabuhtun ta kemen jarlih boluyat. bing yahai jil tur jiran doluyan nasun a sara yin arban tabun a tegri bolba ... mona yin kükübür dür kürüsün hasah innu bolo cinege sigetcü kütülgen yadahui dur. tabun öngke yin külük üt i külijü yaryan yadaju kür ulus jobahui dur ... han ejen harin soyorhabai. hasah terge hang-kirasun kütülbei. hamuh ulus bayashulang tu bolba. han yeke yajara tende küргеbe. hamuh un möngke kür tendece egüsgejü han jaisang ut un tulya bolju. hamuh ulus un sitügen boluyat. hamuh un möngke hadayasun naiman cayan ger bolbai dsa: ejen endece eciküi dür baharhan jarlih boluhsan siltayan ber edüge toyor hasah terge bolo cinege sigetbei. eng yeke ulus tu hudal tunghah ökcü emüsüksen camca ürgüge ger öriyesün oimasun i tende ongyolabai. ünen kegür i innu jarim ut burhan haldana du ongyolba gekü. jarim ut altai han o aru du hadaihan o übürtü yeke ondui neretü yajar a ongyolbai gekü:

b) Übersetzung.

Als der König Siduryu von Tangyut hörte, daß der heilige Herrscher das Reich Kitat in seine Macht gebracht und den Thron des Altan Hayan genommen habe, geriet er in Furcht und sandte Dortong, den Sohn des Bayan Sartayar mit der Botschaft: „ich will deine rechte Hand sein und deinen Tribut geben“. [Es folgt die Episode, wie der Bote von der Schönheit der Königin von Tangyut erzählt, vgl. *Sanang Secen*. Ausg. Schm., S. 84/85] ... Danach sandte er (der heilige Herrscher d. i. Cinggis Han) einen Boten an den König Siduryu und ließ sagen: da ich gegen das Reich Sartayul zu Felde ziehen will, so zieh du (mit mir) zu Felde!“ Jenem Boten antwortete man: „Was soll das heißen, daß er sich Hayan nennt, während er nicht alle beherrscht? Wie hat ein König einen Gefährten nötig?“ und gab der Bitte nicht statt. Als er (der Herrscher) diese Worte hörte, tat er das Gelübde: „Und wenn es darum geht, daß ich mein Leben verliere, will ich dich nicht freilassen (dir diese

Worte nicht hingehen lassen).“ Nachdem er den König Sultan von Sartayul getötet und jenes Reich in seine Macht gebracht hatte, bezog er Lager (im Stammlande). Auf jenem Feldzuge soll er, wie es heißt, die Königin Hulan mitgenommen haben. [Hierzwischen steht die Geschichte des Hundes, der durch Gebell einen Krieg ankündigt.] Danach setzte er das Fußheer im Hundejahre in Marsch, und im Schweinejahre brach der heilige Herrscher mit der Königin Yosor (zu Pferde) auf und zog als Führer des Heeres selbst in den Krieg. . . . Als danach der heilige Herrscher an die Grenze des Tangyut-Volkes gelangte, kam eine Frau von Rakscha-Ursprung (eine Hexe) vom König Siduryu, dem Heere der Mongolen entgegen und brachte durch Verwünschungen Männer und Pferde ums Leben. [Es folgt die Geschichte von der Erschießung dieser Hexe durch Hasar, dem Kampfe des Kaisers mit dem Könige Siduryu unter magischen Verwandlungen und dem Selbstmorde der Königin Gürbeljin.] Nachdem er das Tangyut-Reich eingenommen, den König Siduryu getötet, die Stadt Dörmegei zerstört und die Königin Gürbeljin Goa genommen hatte, nahm er in diesem Feldzuge den Looban han (Gebirge) als Sommerquartier. In der Stadt Dörmegei bekam der heilige Herrscher schweres Fieber, und als er sein goldenes Leben aufgeben wollte, sprach er: [Es folgt nach einer kurzen Rede der Klagegesang des Kelegütei, danach das Abschiedswort des Herrschers mit dem Schlusse] „Bewahret in Zukunft ein gutes Verhalten (Regierung?) und richtet euch nach den Worten des Knaben Hubilai!“ Nachdem er so gesprochen hatte, wurde er Tegri, im bing-Schweinejahre, im Alter von 67 Jahren, am 15. des Monats . . . Als sie an eine sumpfige Stelle bei Mona kamen, sank der Karren (mit der Leiche des Kaisers) bis an die Radnabe ein, und man konnte ihn nicht bewegen. Und als man danach auch unter Vorspann der stärksten Pferde von den fünf Farben (Bannern) ihn nicht losbekommen konnte, und das ganze Volk darüber in Kummer geriet, da machte Kelegütei Bayatur von den Sunit eine Verneigung und sprach . . . Als er so gesprochen, gewährte ihm der Herrscher Erhörung, und mit Kreischen bewegte sich der Wagen. Das ganze Volk wurde fröhlich und geleitete ihn dann in das Heimatland. „Seine Überreste, allen teuer, über welchen acht weiße Jurten errichtet wurden, ewig für alle (Zeiten?),

wurden seitdem zum Gegenstand der Verehrung aller Völker und zum Heiligtum für die Fürsten und Häuptlinge.¹ Weil der Herrscher, als er (früher einmal) hier durchgekommen war, gesagt hatte: „Hier ist es angenehm“, deswegen sank jetzt der Gitter-Hasah-Karren (an dieser Stelle) bis an die Naben ein. Nach einem falschen Gerüchte im weiten Reiche hat man (nur) das (vom Kaiser) getragene Hemd, die Staatsjurte und die Strümpfe dort begraben. Den eigentlichen Leichnam hat man, so sagen einige, bei (dem Berge) Burhan Halduna beigesetzt. Andere sagen, man habe ihn an einem Orte Yeke Ondui (= große Weite) beigesetzt, nördlich des Altai Han und südlich des Hadai Han(-Gebirges).

VI. Secen Sayang.

a) Mongolischer Text.²

tendece yucin dürben iyen ji taolai jil a sartayul dur morilan büküi e. tedüi sartayul un jalildun sultan hayan sahari tarbayatai a uhtuju jolyahui dur. sünit ün kilügen bayatur mangyut un yoididar hosiyuci hoyar uduritu cabcin. jalildun sultan hayan i alaju. tabun moji sira sartayul ulus i erke dür iyen oroyulbai: . . . tendece ejen ein jarlih bolurun. nigen iyer urida aman abuhan büllüge. nigen iyer edüge yahcaku tangyut ulus i oroyuluya edüi büllüge kemeget. ding yahai jil un yurban sara yin arban naiman a. tangyut ulus tur morilan othui jayura. hangyai han i aba talbin büküi dür . . . tere metü siduryu hayan i alaju. gürbelji yooa hatun i anu abun. minah kemekü tangyut ulus i erke tür iyen oroyuluyat. mün tende altayana han o ölgede. hara müren ö kijayar a jusaya kemeldübei: . . . tendece süni boltaju umtaksan hoina. ejen ö altan beyede gem bolyahsan iyer. ejen cilegergen büküi e. gürbelji yooa hatun boscu odun

¹ Ich folge hier, wo mir der Text nicht ganz klar ist, der russischen Übersetzung.

² Nicht nach der Schmidt'schen Ausgabe, sondern nach der *Hdschr.* des Utschkom in Urga. Vgl. zu den beiden Fassungen das bei *Monggo han sai da sekiyen*, Textausgabe Leipzig, Asia Major 1933, im Vorwort Gesagte.

hara müren e otcu ükübei: . . . tendece ejen cilege ben berkedün amin iyen oiratuhui a ein jarlih bolurun . . . hubilai keoken ö üge anu acihtaihan yarun bülüge. hotalayar tegünö üge ber yabuhün ta bügün iyer. hoina nigen cah tur mino amitu daki metü. hotala yi jirayulhui a¹ yayun erükü kemen jarlih boluyat. jiran jiryuyan nasun iyen. ding yahai jil un doluyan sara yin arban hoyar edür. dörmegi balyasun a. tegri ecige degen ögede bolun otbai: tendece altan kegür i anu hasah tur küljü ögede bolyan. hamuh yeke ulus anu güilen hailan yabuhui a . . . mona yin kükebür e kürüget. hasah un bolo cege sigetcü ese kütelbei: . . . han yeke yajar kemekü oron a kürgejüküi: tendece hatut kübegüt anu terigülen hotalayar küilen hailan altan beye yi anu yaryaju yadan cükereget. möngke kür i egütdün yerünggei yin sitügen naiman cayan ger i tende baiyuljuhui. tedüi ejen ö altan kegür i anu. altai han o aru. kentei han o ölge düir. yeke ötek neretü yajar a ongyolabai kemekü. ene metü ecüs tür kürküi möngke nere anu. sutu bohda daiming cinggis hayan kemen edüget tü kürtele aldarsijuhui:

b) Übersetzung.

[Des Königs Šiduryu Bündnisangebot und seine spätere Gefolgschaftsverweigerung sowie die Erzählung des Gesandten von der Schönheit der Königin Gürbeljin ist in der gleichen Weise dargestellt wie bei Altan tobci.] . . .

Als danach bei seinem Kriegezuge gegen Sartayul, im J-Hasenjahre, seinem 34. Jahre, der König Jalildun Sultan von Sartuyul sich ihm bei Sahari Tarbayatai entgegenstellte, führten die Beiden, Kilügen Bayatur von den Sünit und Poildar Hosiyuci von den Mangyut den Angriff und töteten den König Jalildun Sultan, wodurch er (Cinggis Han) das Reich der Gelben Sartayul mit seinen fünf Provinzen unter seine Herrschaft brachte. [Es folgt der Bericht über Feldzüge gegen Tohmah, Kerait, Naiman, Horlas, Harliyut, Tibet, Enetkek und Sartahcin.] Danach erließ der Herrscher folgende Kundgebung: „Einmal habe ich früher ein Gelübde getan, andererseits habe ich jetzt allein das Tangyut-Reich noch nicht unterworfen.“ Damit zog er am 18. des III. Monats des Ting-Schweinejahres gegen das Tangyut-

1 In Schm.'s Ausg. steht hierzwischen *erke ügei*.

Reich ins Feld. Als er unterwegs das Gebirge Hangyai Han abjagte . . . [Die Sage von dem dabei gefangenen Wolf, der Hirschkuh und dem Kundschafter des Königs Šiduryu, von der Hexe auf der Stadtmauer von Dörmegei ist in der gleichen Weise wie bei Altan tobci dargestellt, . . . ebenso der Zweikampf des Königs Šiduryu mit dem Herrscher unter magischen Verwandlungen.] Nachdem er (der Herrscher) den König Šiduryu in dieser Weise getötet hatte, nahm er sich die Königin Gürbeljin Tooa und brachte das Minah genannte Tangyut-Reich in seine Gewalt. Danach verabredete man, dort an der Südseite des Berges Altayana Han, am Ufer des Schwarzen Flusses das Sommerlager zu halten. [Hier folgt die bei Schm. auf S. 103 nachzulesende Geschichte von dem Bade der Königin Gürbeljin und ihrer Vorbereitung zum Selbstmorde.] . . . Danach, als es Nacht geworden, und nachdem er eingeschlafen war, tat sie (die Königin Gürbeljin) dem Goldenen Körper des Herrschers ein Leid an. Und als er darauf krank niederlag, stand die Königin Gürbeljin Tooa auf, entfernte sich und ging in den Schwarzen Fluß und kam um . . . Als die Krankheit des Herrschers schlimmer wurde, und sein Leben sich (dem Ende) näherte, sprach er folgendes: „. . . Die Worte des jungen Hubilai haben sich immer als sehr verständig gezeigt. Stets handelt nach seinen Worten, in allen Sachen. Später einmal, zu einer Zeit wird er allesamt mit Freude erfüllen, gleich als ob ich noch am Leben wäre.“ Nachdem er so gesprochen, erhob er sich in seinem 66. Lebensjahre, am 12. VII. des ting-Schweinejahres in der Stadt Dörmegei zu seinem göttlichen Vater hinauf. Danach schirrte man einen Hasah-Karren an und hob seinen goldenen Leichnam hinauf, und das ganze große Volk zog klagend und weinend mit . . . Als sie an den Sumpf von Mona gelangt waren, sank er (der Karren) bis an die Naben der Achse ein und bewegte sich nicht mehr. [Kilügen Bayatur's Gebet und sein Erfolg wie bei Altan tobci] . . . Man brachte den Leichnam an den Ort genannt ‚der königliche große Platz‘. Danach, als die Königinnen ‚die Prinzen und die Anderen unter Jammern und Weinen den goldenen Leichnam nicht (vom Karren) losbekommen konnten und verzweifelte, bauten sie einen ewigen Grabhügel und errichteten dort acht weiße Jurten¹ als öffentliches

¹ Obo's?

Denkmal. So hat man, wie es heißt, den goldenen Leichnam des Herrschers an der Rückseite des Altai Han und an der Sonnen-
seite des Kentei Han(-Gebirges) an einem Orte namens ‚Große
Ötek‘ beigesetzt. So ist der allerhöchste, ewige Name¹ Sutu
Bohda Daiming Cinggis Hayan bis auf die Menschen der
Jetztzeit berühmt geworden.

C. Zur Bewertung der Quellen.

Die wichtigste der ostasiatischen Quellen zu unserem Gegen-
stande ist das *Mongyol-un niyuca tobciyan*, die geheime, d. h.
nicht amtliche Geschichte der Mongolen. Nimmt man als Ab-
fassungszeit des nur zyklisch datierten Werkes das Jahr 1240
an, so steht es den Ereignissen noch recht nahe, nur 13 Jahre vom
Tode Cinggis Han's entfernt. Auch die unmittelbare Lebendig-
keit und echt mongolische Eigenart seiner Darstellung, z. B.
die Empörung des Kaisers, weil ihn die Söhne bei der Beute
nicht bedacht haben, gibt ihm den Anschein einer zuverlässigen
Quelle. Das Werk ist bisher in seiner ursprünglichen Form und
im ungekürzten Umfange noch nicht bekannt geworden. Erst
die Druckausgabe von Ye Têh-hui 葉德輝 von 1908 hat es
uns in der Fassung, in der es erhalten geblieben ist, d. h. in
der Lautumschreibung des mongolischen Textes mit chinesischen
Zeichen, überhaupt zugänglich gemacht. Um das Werk der
Wissenschaft dienstbar zu machen, bedarf es allerdings vor-
erst der Wiederherstellung des mongolischen Textes. Mit der
Methode, wie Naka 那珂 den Text behandelt² hat, ist uns
noch nicht gedient.

Dagegen ist die chinesische gekürzte Übersetzung, die in
das Ende des XIV. Jahrh.s angesetzt wird, unter ihrem Titel
Yüan-ch'ao pi-shi 元朝秘史, Geheimgeschichte der Yüan-
Dynastie, durch die chinesischen Druckausgaben von 1847
und 1903 wohl bekannt und durch die russische Übersetzung
von Palladius von 1866 wenigstens der russischen Orien-

¹ postumer Name.

² 成吉思實錄 Tokyo 1907, japanische Übersetzung aus einer
chinesischen Handschrift des Transkriptionstextes, ohne Wiederherstellung
des mongolischen Urtextes und ohne Publikation der Vorlage.

talistik zugänglich geworden. Was Bretschneider¹ und Wladimirzow¹ als *secret history* zitieren, ist diese gekürzte Fassung in Palladius' Übersetzungsausgabe. Diese ‚Geheimgeschichte‘, unmittelbare mongolische Überlieferung, ist am ausführlichsten und zuverlässigsten bei den Ereignissen in der Steppe und beim Leben des Herrschers. Die Vorgänge in China und im Westen sind nur in Episoden dargestellt.

Etwa in dieselbe Zeit wie das Mongyol-un niyuca *tobciyan* ist zu setzen das *Yüan sheng-wu ts'in-cheng luh* 元聖武親征錄 Bericht über die vom Kaiser Sheng-wu (d. i. Cinggis Han) der Yüan-Dynastie persönlich geführten Feldzüge, ein chinesischer Bericht über die Kriegszüge, der sich in der Hauptsache mit den Kämpfen in der Steppe befaßt und demgemäß jedenfalls auf mongolische Überlieferung stützt. Die Behandlung der Feldzüge im Westen ist recht summarisch. Über Si-Hia findet sich so gut wie nichts. Auch dieser Text, der i. J. 1926 eine neue kommentierte Ausgabe von Wang Kuoh-wei 王國維 erfahren hat, ist von Palladius um 1872 ins Russische übersetzt worden.

Weit jünger als diese beiden Quellen ist die chinesische amtliche Geschichte der Mongolendynastie 元史 *Yüan-shi*, herausgegeben von der Geschichtskommission unter dem Vorsitz von Sung Lien 宋濂 unmittelbar nach dem Sturze der Dynastie i. J. 1371. Man macht dem Werke wegen der kurzen Abfassungszeit den Vorwurf flüchtiger, übereilter Redaktion. (Unter dem letzten Mongolenkaiser war das Geschichtsamt aufgehoben worden, so daß nun für die Redaktion die Entwürfe fehlten, und der Stoff aus dem Lande neu beschafft werden mußte.) Natürlich sind die einzelnen Teile ungleich. Gerade dem ersten Buche, das den Lebenslauf Cinggis Han's enthält, ist die Bemerkung angefügt²: „Leider gab es zu der damaligen Zeit (bei den Mongolen) noch kein Historiographenamt 史官. So mögen viele Fehler in der Berichterstattung sein.“ Doch ist nicht klar ersichtlich, ob sich dieses Urteil mehr auf den Stoff bezieht oder etwa auf Unstimmigkeiten in der Schreibung der Fremdnamen, der gegenüber die chinesischen Literaten sich

¹ *Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources*, Neuausgabe London 1910, Bd. I S. 192 ff.

² 當時史官不備.

stets befangen gefühlt haben. Es ist selbstverständlich, daß wir uns bei den Namen an die alten Schreibungen halten müssen, nicht an die von Kienlung eingeführte neue Orthographie. Inhaltlich beachtet das Werk begreiflicherweise in erster Linie die Vorgänge in China selbst, dazu auch, aus dynastischen Rücksichten, die mongolische Vorgeschichte in der Steppe. Die Züge nach dem Westen werden nur gestreift. Auch in dem Abschnitt von den Fremdländern ist leider der Westen nicht vertreten. Nur aus den Biographien der Heerführer könnten wir ergänzende Einzelheiten entnehmen. Für die Geschichte Cinggis Han's muß das Werk schließlich von mongolischen Originalüberlieferungen Gebrauch gemacht haben. Jedoch gilt das nicht von der ‚Geheimen Geschichte‘, von deren Darstellung es sich in vielen Punkten unterscheidet. Die ‚Amtliche Geschichte‘ des *Yüan-shi* ihrerseits ist nun die Quelle für die spätere chinesische Geschichtsschreibung geworden, wie die Nachträge zum *Tzë-chi t'ung-kien* 資治通鑑 und *Tzë-chi t'ung-kien kang-muh* 綱目 sowie das *Yüan-shi ki-shi pen-moh* 元史紀事本末¹. Die ersten drei Bücher des *Yüan-shi* sind i. J. 1828 von Bicurin ins Russische übersetzt worden. Buch I hat außerdem eine französische, allerdings freie, Übersetzung von Mailla erfahren, der für die Stammgeschichte der Mongolen beim *Tzë-chi t'ung-kien kang-muh* nicht genügend Stoff fand, und neuerdings eine deutsche Übersetzung von F. E. A. Krause². Erwähnt sei auch, daß der ganze annalistische Teil des Werkes unter dem Titel *Dai yuwan gurun-i bithe* in der frühen Mandschuzeit ins Mandschurische (neu redigiert) übersetzt worden ist.

Ganz anders steht es mit dem Quellenwert der beiden mongolischen Geschichtswerke *Altan tobci* v. 1604 und *Erdeni-yin tobci* v. 1662. Das erstere im Text mit russischer Übersetzung herausgegeben von Galsang Gombojev, Petersburg 1858, das andere im Text mit deutscher Übersetzung von I. J. Schmidt Petersburg 1829 unter dem Titel *Sanang Secen, Geschichte der Ostmongolen*. Bei aller Ungenauigkeit in den Daten und manchen Verwechslungen in den Vorgängen und Personen bieten uns diese beiden, wesentlich auf einheimischer Stammes- und

¹ *Tz, Tk, Kp.*

² Mailla, *Hist. générale d. l. Ch.* Buch XIX und F. E. A. Krause, *Cingis Khan*, Heidelberg 1922.

Familienüberlieferung beruhenden Werke, mit stark buddhistischem Einschlag, zum Tatsachenstoff eine Fülle von wertvollen Ergänzungen an Episoden und volkscundlich interessanten Legenden und Sagen. Von dem zweiten Werke, das dank der deutschen Übersetzung sehr bekannt geworden ist, gibt es eine Mandschu- und eine chinesische Fassung aus der Kienlung-Zeit.

Erwähnt sei schließlich die tibetisch geschriebene Geschichte des Buddhismus in der Mongolei *Hor-c'os-byun* von Jigs-med nam-mk'a im Text mit deutscher Übersetzung herausgegeben von Georg Huth, Straßburg 1902, die sich wieder das *Erdeni-yin tobci*, aber auch sonstige mongolische Berichte zunutze gemacht hat. (=J)

D. Zur Darstellung der Einzelvorgänge.

a) Bei der Unternehmung gegen Indien handelt es sich nach den übereinstimmenden Berichten von NT und Ts nur um einen Streifzug des Unterführers Bala auf der Verfolgung des flüchtigen Königs Jalaldin. Cinggis Han nimmt an diesem Zuge nicht teil, sondern wartet die Rückkehr von Bala's Korps in Turkistan ab. YS dagegen weiß zu erzählen, daß der Kaiser persönlich in Indien gewesen und auf das Erscheinen eines Einhornes hin umgekehrt sei. Dieser Bericht ist in die chinesische Geschichtsliteratur übergegangen. Tk schreibt in seinem Leittext: „Der Mongole T'ie-mu-chen rückte in Si-yü ein, zerstörte die Stadt Mie-li, vernichtete das Mohammedanerreich und kehrte dann heim, nachdem er zuvor Hin-tu (Indien) gebrandschatzt hatte.“ Der Ausführungstext dazu erzählt dann: „Danach (nach der Verfolgung des flüchtigen Mohammedanerkönigs) rückte der Mongolenherrscher bis an den Eisentorpaß im Lande Indien vor. Da sahen seine Wachen ein Tier, das hatte eine Gestalt wie ein Hirsch, mit einem Pferdeschwanz, grünem Fell und einem einzigen Horn. Es konnte sprechen und redete sie an: „Euer Fürst sollte schleunigst umkehren!“ Der mongolische Herrscher wunderte sich darob und wandte sich an Ye-lü Ch'u-ts'ai (, der ihm riet, eine Weisung des Himmels darin zu sehen und dem Morden ein Ende zu setzen). Darauf kehrte der

Mongolenherrscher heim ,nachdem er Indien¹ weithin gebrandschatzt hatte‘.

b) Der erste Bericht von der Betrauung eines Innerasiaten mit einem Beamtenposten in China, dem eroberten Gebiet des damaligen *Kin*-Reiches, ist von Bedeutung. Während die Einsetzung von mongolischen Beamten in den turkistanischen Städten nichts Merkwürdiges bietet, muß es auffallen, daß der Mohammedaner Yalawaci ,auf Grund seiner Verwaltungskennntnisse‘ mit der Leitung gerade einer großen chinesischen Stadt betraut wird. Im *Meng-Tah pei-luh* 蒙鞑備錄, dem Bericht eines Sondergesandten des Sung-Reiches, Meng Hung 孟珙 beim Mongolen-Statthalter, über Land und Leute in der mongolischen Steppe, geschrieben 1221, findet sich im 5. Abschnitt ,Generale und verdiente Großwürdenträger‘ auch ein Mitglied der Stadtverwaltung von Yen-king 燕京 (Pei-p’ing), ein Uigure (d. h. Westasiate) Cha-pa-chê 割八者 aufgeführt. Wang Kuoh-wei erklärt ihn in seinem Kommentar als identisch mit Cha-pa-örh huo-chê 札八兒火者 (*jabar hojo*?), dessen Biographie wir, nicht ohne Schwierigkeiten, in Buch CXX des YS wiederfinden. Die geänderte Namensschreibung ist Ch’e-po-örh huo-cho 徹伯爾和卓 Da von ihm berichtet wird: er, ein Mann aus Si-yü, sei nach Chung-tu gesetzt worden zur Verwaltung des Gebiets nördlich vom Gelben Fluß und südlich vom Eisentorpass, dürfen wir wohl in ihm den Yalawaci wiedererkennen.

c) Als Anlaß zum Kriege gegen das Tanguten-Reich (*Si-Hia* 西夏, bei J. = *miñag*) wird bei NT der Bruch der Abmachungen angegeben, die Verweigerung der Heeresfolge. Auch AT und SS geben diesen Grund an. YS erzählt als Ursache des Krieges, der König von Si-Hia habe einem Feinde Cinggis Han’s, Ch’i-ko-ho-hiang, Schutz gewährt und die Stellung von Geiseln versäumt.

d) Zur Belagerung der Stadt Dörmegai (bei Schm. Tümegei = Ling-chou 靈州), die bei NT, AT und SS als Königsstadt erscheint, — während tatsächlich Hing-chou 興州, das spätere Ning-hia 寧夏 die Hauptstadt war — bringen

¹ Bezeichnend ist, daß die Mandschu-Übers. daraus macht, er habe die ,Hauptstadt‘ von Indien geplündert: das Zeichen 都 im Namen *hin-tu* wird noch einmal übersetzt mit *hecen*.

AT und SS die Geschichte von der Hexe, welche das mongolische Belagerungsheer durch Zaubersprüche schädigt. Bei Tz und Kp wird berichtet, daß die Bevölkerung sich durch einen unterirdischen Gang aus der Stadt habe retten wollen, jedoch nur zwei bis drei von hundert durchgekommen seien. Dieser Bericht, der bei YS fehlt, ist jedenfalls dem Artikel *Si-Hia* in den *Sung-Annalen* entnommen, der uns sonst über den Untergang des Reiches wenig liefert.

e) Die Person des Aśagambu wird nur bei NT erwähnt. Es muß ein Fürst oder Großwürdenträger von Tangyut gewesen sein, der ja auch selbständig kämpft. Der zweite Bestandteil seines Namens ist jedenfalls das tibetische Wort *sgam-po* ‚der Weise‘ oder der ‚Alte‘, das sich in dem Namen des Königs Sroñ-btsan sgam-po findet.

f) Über die Kapitulation und Gefangennahme des Königs von Tangyut (Si-Hia) gehen die Berichte auseinander. Bei YS steht kurz: er unterwarf sich, und zwar im VI. Monat. Nach den mohammedanischen Berichten, denen sich Wl., übrigens auch Hung Kün 洪鈞¹⁾ angeschlossen hat, ist die Einnahme der Hauptstadt und die Hinrichtung des Königs erst nach Cinggis Han's Tode erfolgt: der König wäre zunächst in einer Feldschlacht besiegt worden, hätte sich in die Stadt zurückgezogen und wäre dann, in Unkenntnis von dem inzwischen erfolgten Tode Cinggis Han's zur Unterwerfung oder Unterhandlung im Lager erschienen, um dort nach dem hinterlassenen Befehl getötet zu werden. Auch die Biographie des Ch'a-han 察罕 YS, CXX, eines Tanguten im Mongolendienste, berichtet ähnlich: während der von Ch'a-han geführten Übergabeverhandlungen sei der Kaiser gestorben. Die mongolischen Generale hätten darauf (d. h. nach Öffnung der Stadt) den König ergriffen und getötet. Ch'a-han sei in die Stadt geritten, um dem Morden Einhalt zu tun und die Bevölkerung zu retten. Abweichend davon und ganz bestimmt ist die Darstellung bei NT. YS ist nicht ganz klar, ebensowenig der Artikel über *Si-Hia* in den *Sung-Annalen*. Der betr. Abschnitt in den *Kin-Annalen* besagt überhaupt nichts. Die spätere chinesische Geschichtsschreibung läßt den Tanguten-Krieg noch durch Cinggis Han

¹⁾ 元史譯文證補 *Yüan-shi i-wen cheng-pu* 1898, Berichtigungen und Ergänzungen zur Geschichte der Mongolen-Dynastie aus fremden Literaturen.

erledigen. Die mongolische Überlieferung bei AT und SS bringt eine episch ausgestaltete Legende des Zweikampfes zwischen Cinggis Han und dem Könige von Tangyut mit allerhand Zauberkünsten. Ein Punkt, der besondere Beachtung verdient, ist die allein bei NT sich findende Umbenennung des Königs vor seiner Tötung. Sie muß natürlich einen Sinn haben. Der Name, unter dem der König von Tangyut bei seiner ersten Erwähnung, zur Zeit des Bündnisangebots, erscheint, ist Burhan. Ebenso wird er 7 Jahre später, bei der Belagerung von Dörmegai, bezeichnet. In dem Erlaß zu seiner Hinrichtung findet sich ein erweiterter Name Iluhu Burhan. Burhan ist die mongolische Bezeichnung für ‚Buddha‘, *iluhu* für *ilahu*, vielleicht das gleichbedeutende *ilayuhu* ist ein mongolisches Wort von der Bedeutung ‚übertreffen, siegen‘. Iluhu Burhan wäre ‚der erhabene, siegreiche Buddha‘. Da der Tangyut-Herrscher keinen Anlaß hatte, sich einen mongolischen Namen zu wählen, muß man eine tibetische Form, etwa *sañs-rgyas rgyal-ba*, annehmen. Ziehen wir dazu in Betracht, daß es sich bei dem Könige, der das Bündnisangebot macht und dem, der von Cinggis Han bekriegt wird, nicht mehr um dieselbe Person handelt, so müssen wir in ‚*Iluhu Burhan*‘ oder ‚*Burhan*‘ nicht einen Eigennamen sehen, sondern die Bezeichnung einer, jedenfalls geistlichen, buddhistischen Würde. Dazu paßt die Erzählung, daß er als Geschenk ein goldenes Buddhabild dargebracht habe. Ich bringe hierzu eine Stelle aus dem Bericht eines chinesischen Gesandtschaftsmitgliedes des Sung-Reiches, eines gewissen Sü Ting 徐霆, der sich im Jahre 1231 im Gefolge des Mongolenkaisers befand und an Ort und Stelle Nachrichten über die Kriegszüge Cinggis Han's einziehen konnte: „Im Reiche Si-Hia war es Sitte, daß vom Herrscher abwärts alle den Staatspriester 國師 verehrten. Als Cinggis den Staat vernichtet hatte, hat er zunächst den Staatspriester abgeschlachtet (斃, in Stücke schneiden‘). Der Staatspriester war ein Buddhistenmönch.“ Wir hätten demnach, wenn wir den Namen *Aśagambu* ebenso als Amtsbezeichnung ansehen, eine Art geistlichen Staat anzunehmen mit einem Priester und einem weltlichen Verwalter, nach Art des späteren *Dalai Lama* und des *sde-pa* in Tibet. Der Herrscher des Landes trug den chinesischen Familiennamen Li 李. Der Letzte hieß chinesisch Li Hien 李覲. Wenn Cinggis Han ihm vor der Hinrichtung den

Namen oder Titel *Iluhu Burhan* ‚erhabener Buddha‘ aberkennt und ihn umbenennt in *Siduryu* ‚der Loyale‘, was auf ein Untertanverhältnis hindeutet, so liegt darin jedenfalls eine Scheu vor der Religion, deren Priester er tötet. AT und SS kennen nur den Namen *Siduryu*. In der mongolischen Überlieferung, welche ja an dieser Stelle sagenhaft ausgeschmückt ist, hat sich also die Lesart von NT nicht gehalten. In ihrer ganzen Darstellungsart scheint aber diese glaubwürdig, und damit wäre das Todesdatum Cinggis Han's nach der Vernichtung des Tangyut-Reiches gestützt. WI geht auf die Widersprüche in der Überlieferung nicht ein. *Jigs med nam-mk'a* IV p. 27 nennt den letzten, den neunten Herrscher des Landes ‚Mi-ñag‘ von Tibet mit den Namen *rdo-rje-dpal* (den bald danach der am Mongolenhof wirkende Zauberlama Vajraśrī geführt hat) oder *t'o-c'e*, mongolisch *zi-tur-gwo t'ul-gen ha-kan* d. i. *siduryu tülgen hayan* ‚loyaler Friedenskönig‘ (dieses wieder die mongolische Wiedergabe von Sroñ-btsan sgam-po).

g) Merkwürdigerweise sind auch die Mitteilungen über den Tod Cinggis Han's durchaus unstimmig in bezug auf Ort, Ursache und Nebenumstände. Zunächst muß es Wunder nehmen, daß das Ereignis bei NT und auch in der chinesischen Geschichtsschreibung so kurz abgetan wird, während, wie gesagt, noch das Ende seines Vaters Yesugei anschaulich geschildert ist. Bei Ts wird der Tod überhaupt nicht berichtet, nur nebenher erwähnt: nachdem Kaiser T'ai-tsu sheng-wu zum Himmel aufgestiegen war . . . Als Zeitpunkt wird bei NT und YS übereinstimmend das Jahr *ting-hai* = 1227 angegeben, bei YS dazu noch der Tag *ki-ch'ou* im VII. Monat, nach AT und YS im 67., nach SS im 66. Lebensjahre. Demgegenüber gibt WI, auf Grund der westlichen Berichte, dem Herrscher ein Lebensalter von 72 Jahren. Über die Todesart ist mancherlei geschrieben worden: NT sagt nichts über den Ort. Es meldet den Tod lakonisch. Da es jedoch von einem schweren Sturz vom Pferde im Herbst des Vorjahres berichtet, mit folgendem Fieber, wäre man geneigt, hiernach eine innere Verletzung als Todesursache anzunehmen. Nach YS stirbt der Herrscher nach siebentägiger Krankheit im Heerlager bei Ha-lao-t'u (= *halayutu* ‚wo es Hitze gibt‘ oder vielleicht erst nach des Kaisers Tode benannt: wo er Fieber gehabt hat), am Bache Sali im Kreise Ts'ing-shui 清水. Es

kann damit wohl nur ein Ort in der Nähe von Ling-chou 靈州, Kansu, gemeint sein. Tz nennt ebenfalls den Bach Sali, Tk den Berg Liu-p'an 六盤¹. AT besagt, der Kaiser habe sich in der Stadt Dörmegei ein Fieber geholt. Hier möchte man an Typhus denken, im Zusammenhang mit der bei Tz² berichteten Geschichte, daß nach der Eroberung der Stadt, als die Soldateska zügellos plünderte, der Minister Yelü Ch'u-ts'ai 耶律楚才 sich nur einige Schriftwerke und zwei Lasten Rhabarber 大黃兩駝 genommen habe. Mit dieser Arznei habe er, als bald danach eine Epidemie im Heere ausgebrochen sei, einer Unmenge von Männern das Leben gerettet. Ganz für sich steht die Darstellung von SS, wonach die erbeutete Königin Gürbeljin den Kaiser in der Nacht vergiftet haben soll. Von dieser Gattin des Tangyut-Königs erzählen AT und SS schon bei der Gelegenheit des Bündnisangebots (das ja noch von einem Vorgänger des letzten Königs ausgegangen wäre) und unterstellen damit als einen besonderen Kriegsgrund den Wunsch des Herrschers nach dem Besitze der schönen Frau. Die Angabe, daß sie dann, nachdem er sie in Besitz genommen, seinem Körper in der Nacht ein Leids angetan habe (*gem bolyahu*), kann wohl nur auf eine Vergiftung deuten. J. bemerkt dazu, daß er diese Legende kenne, aber nicht für richtig halte.

h) Über ein Vermächtnis, einen letzten Auftrag des Kaisers, wird verschieden berichtet. NT schweigt. Die mohammedanischen Darstellungen, an welche sich Hung Kün und Wl halten, lassen den Auftrag des Kaisers auf die Durchführung des noch nicht erledigten Krieges gehen, die Niederzwingung der tangutischen Hauptstadt und Hinrichtung des Königs, bis dahin Geheimhaltung seines eigenen Todes. Bei YS gibt der Kaiser ein militärisches Programm für den chinesischen Feldzug gegen das Kin-Reich. Tk und Tz folgen dieser Darstellung. AT und SS wieder überliefern eine poetisch ausgeschmückte Abschiedsklage des sterbenden Herrschers ohne militärische und politische Aufträge, bis auf die Empfehlung des jungen Prinzen Hubilai.

i) Was schließlich die Grabstätte des großen Welteroberers anlangt, so ist sie seit langem der Gegenstand der Forschung, ja das Ziel von Expeditionen gewesen. Aber wir sehen, daß schon

¹ Das war, auch nach AT, das Sommerquartier.

² CLXIV.

die Berichte der Quellen über den Platz auseinandergehen. Weiter ist es unwahrscheinlich, daß die angegebenen Ortsnamen, da ja doch in der Steppe die Benennungen einem häufigen Wechsel unterworfen sind, sich bis heute gehalten haben und noch sichere Anhaltspunkte bieten. Bei NT und Ts, den ältesten Quellen, fehlt überhaupt jede Angabe. YS nennt ein Tal K'i-lien 起輦. Sollte es sich da nicht um ein Fremdwort handeln, sondern eine chinesische Benennung ‚das Tal, wo man den Karren hebt oder gehoben hat‘, so könnte der Name eben nachträglich gegeben sein unter Beziehung auf den von AT und SS berichteten Transport der Leiche. AT nennt zwei Plätze: Das Gebirge Burhan Halduna und einen Ort Yeke Ondui = ‚große Weite‘, dessen Lage bezeichnet ist als nördlich des (Gebirges) Altai Han und südlich des (Gebirges) Hadai Han. Bei SS heißt es: ein Platz nördlich des Altai Han und südlich des Kentei Han, genannt Yeke Ötek. Örtök ist ein ‚Dunghaufen‘, also ein Platz, an dem es viel Aryal gibt. Dieser Ort, der damals durch ein Denkmal von acht weißen Häusern (Jurten, steinernen Gebäuden oder stupas?) bezeichnet wurde, hat eine weitere Benennung *han yeke oron* ‚der königliche große Paltz‘, in der Mandschu- bzw. chinesischen Fassung des Werkes übersetzt als ‚der ewige ruheplatz‘ *enteheme toktoro ba* und ‚der durch das Los bestimmte ewige Ruheplatz‘ 卜久安之地. Hung Kün und Wl entnehmen den westlichen Berichten die Erzählung, der Kaiser sei unter einem einzeln stehenden Baume bestattet, den er selbst früher einmal zu seinem Grabplatz bestimmt hätte. Ich ziehe in dieser Frage schließlich das Zeugnis zweier chinesischer Zeitgenossen an, P'eng Tah-ya 彭大雅 und (des erwähnten) Sü T'ing 徐霆, die in den Jahren 1235/36, also nur 8—9 Jahre nach Cinggis Han's Tode, mit Gesandtschaften des Sung-Reiches in der Steppe weilten. Der Erste schreibt: „Die Gräber der Mongolen haben keinen tumulus. Sondern man läßt die Pferde darüber traben, bis der Platz der ebenen Erde gleichgemacht ist. Nur am Grabe Temüjin's (Cinggis Han) hat man Pfeile eingesteckt, einen Kreis darum gezogen [von 30 Li] und Reiter als Wachen aufgestellt.“ Sü T'ing bemerkt dazu: „Ich habe gesehen, daß das Grab Temüjin's sich seitwärts des Flusses Lu-kou-ho 瀘溝河 befand, von Berg und Wasser umgeben. Die Überlieferung sagt, Temüjin sei hier geboren

und deswegen nach seinem Tode auch hier begraben worden. Ich weiß nicht, ob es stimmt.“ Gegenüber den unbestimmten und widersprechenden Angaben der späteren Berichte hätten wir hier zwei Augenzeugen. — Wenn wir nur wüßten, wo der Fluß Lu-kou ist! So scheint der Fund der Grabstelle, die den Steppenmongolen unbekannt ist, aussichtslos. Die von Zeit zu Zeit auftauchenden Meldungen der Entdecker sind in das Reich der Fabel zu verweisen.

E. Anhang, Beiträge.

a) Zum mongolischen Wortschatz.

- | | |
|--|--|
| <i>a'uruh</i> 257, Lager, cf. <i>ayurhai</i>
Graben; Nest. | <i>hayulhu</i> 257, rauben, mit Ge-
walt nehmen. |
| <i>altan</i> , golden, Attribut des
Kaisers, ~ <i>beye</i> , ~ <i>aryamji</i> . | <i>hamsahu</i> 257, von zwei Seiten
angreifen 夾攻. |
| <i>badar kihu</i> (= <i>kiku</i>) 260, spre-
chen. | <i>horyola'ulhu</i> 265, sich in eine
Feste werfen (<i>horya</i> Feste). |
| <i>baoliya</i> 260, Ausbildung. | <i>horri</i> 266 = <i>hormi</i> Rockschoß
(des Frauenkleides). |
| <i>bute'un</i> 267, Dunkel, cf. <i>bu-
tungyui</i> . | <i>icuhu</i> 264, sich zurückziehen. |
| <i>bugut-ku</i> 258, vollständig sein,
cf. <i>bügüde</i> . | <i>jalirahu</i> 260, sich etwas be-
ruhigen. |
| <i>cerbi</i> 267, (Held?) ein Rang. | <i>jui irgen</i> 264, cf. Anm. S. 250. |
| <i>cimali</i> 260, Schelte, cf. <i>ci-
mathu</i> . | <i>jük tur oroyulhu</i> zur Ordnung
bringen 入正 (unterwerfen)
265. |
| <i>cubtusku</i> 257, anstürmen | <i>jürüge</i> (<i>jirüken</i>) <i>yadahu</i> 265
den Mut verlieren. |
| <i>da'u barihu</i> 265, Kunde ein-
holen. [cf. <i>dura bulihu</i> . | <i>kelbes</i> 265 umgedreht, umge-
kehrt, cf. <i>kelbeger</i> . |
| <i>dura bulyahu</i> , Abscheu haben,
<i>du'ulyahu</i> 260, verkünden, An-
sprache 宣諭. | <i>maha</i> 265 = <i>mayat</i> . |
| <i>erebin</i> 265, Mann. | <i>mahaihu</i> 260 frohlocken, „ma-
hai“ rufen. |
| <i>erekun</i> 265, von <i>erek</i> ? | <i>meden kelelekdeku</i> 263 unter-
richtet wreden. [Kräften. |
| <i>yardahu</i> 267, töten, umbringen | <i>medetele</i> , <i>kücün-e</i> ~ 266, nach |
| <i>hadalhu</i> 260, <i>ha'ucin</i> uges
nachfolgen, zitieren, sich be-
ziehen auf; hier = 分析?,
78 = 根尋. | <i>mokori'ulku</i> 257, hinrichten 斬,
cf. <i>mükügekü</i> , df. <i>müküri</i> |

gülkü K 2066, abrunden,
umringen.

muhuthahu 268 erschöpfen.

nudoni 265 voriges Jahr, früher
cf. *nidona*, *nidomu*.

no'ut [= *noyut*] 267, Knaben,
~ *öküt* Knaben u. Mädchen.

nokciyeku 266 töten = *nökci-*
gülkü.

noko'ete 267 zum zweiten
Male, cf. *nököge* der zweite.

nunji 265 gleichbleibend, unbe-
weglich, cf. K. = langsam
wachsendes Kind.

olulcahu 256, 2 Entscheidung
treffen 折證.

omohun von *omoh* Stolz.

onahu 266 zählen.

orhan 260 Siedelung 人煙.

orkithu (260 (78) zitieren.

öcin *melten* 260 sich nicht
fügend.

singtalhu 260 zurückkehren.

sobilahu 265 prüfen, cf. K.

so'orahu 260 verstehen, ein-
sehen.

so'eku 257, umkommen, ster-
ben.

süme 267, Buddha(figur), *altan*
sümes.

süyu 260, Ermahnung zur Reue,
ins Gewissen reden, cf. K.
soyahu belehren, bessern.

teli 265 = *tere* 那箇.

terme ger | 265 撒帳房 Filz-
jurte oder Zelt?, cf. *terma*
Wollstoff.

tukirhu 260, hetzen, cf. *dokirhu*

b) Zur mongolischen Grammatik.

Pronomen der 3. Person: Akk. *ima-yi*, *ani* 257, Dat. *an-dur* 257.

Adjektivbildung auf *-un*, *erek-un*, *omoh-un* 265.

Pluralendung? *-un* beim Nomen fut. in finiter Funktion, *ke'ekun*
sie werden sagen 265, *abhun* Interlinearversion 要的每 die
Nehmenden, *ülü othun* 265 sie werden (können) nicht gehen.
Es kann sich hier wohl kaum um eine Frageform handeln,
vgl. Vorarbeit VIII S. 71.

Potential der Befürchtung auf *-dse* (恐) *alyasa'u dse* 260, ob
sie wohl.

Zum Passiv: *ker icuhdahu* 265 wie kann zurückgegangen
werden?

hubiyaju abdahu teilend gewonnen werden.

hayuhu ‚lagern‘ verbunden mit direktem Objekt, *ke'er-i* 256 auf
der Steppe lagern, vgl. *hayan-o oron sayuhu*.

Kulturgeschichte / Ethnologie / Linguistik
Religionswissenschaft / Anthropologie / Prähistorie

Einladung zum Abonnement der
Internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde

ANTHROPOS

Fundator Univ.-Prof. Dr. P. W. Schmidt
Herausgegeben vom Anthropos-Institut
Schriftleiter: Dr. Georg Höltker, S.V.D.

Größte fachwissenschaftliche Zeitschrift mit unbeschränktem Inhalt über Menschheitskunde. Bringt Arbeiten aus dem Gebiete der Ethnologie, der vergleichenden Religions- und Rechtswissenschaft, Linguistik, Anthropologie und Prähistorie. Internationale Mitarbeiterschaft: einerseits im Felde tätige Missionar- und Laienforscher, andererseits die Fachgelehrten der großen Universitäten der Welt. Erscheint seit 1906. Jährlich 1000 Seiten in Quartformat, illustriert, mit Tafeln und Karten.

Inhaltsübersicht

des neuesten Heftes von „Anthropos“ Bd. XXVII/1932, 5/6:

	pag.
Dr. Wilhelm Pessler: Die geographische Methode in der Völkerkunde (Karten)	707
Marie Pancritius: Aus mütterrechtlicher Zeit (Rotkäppchen)	743
Jaime de Angulo and William Ralganal Benson: The Creation myth of the Pomo Indians	779
C. Brockelmann: Gibt es einen hamitischen Sprachstamm?	797
P. Heinrich Meyer, S. V. D.: <i>Wumekau</i> , oder Sonnenverehrung in Neuguinea	819
R. P. Dr. R. Verbrugge: La vie Chinoise en Mongolie	855
P. J. P. Crazzolaro, F. S. C.: Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk	881
Bruno Oettking: Morphologie und menschliches Altertum in Amerika	899
A. L. Kroeber: Yuki Myths	905
Wilhelm Koppers: Erland Nordenskiöld (ill.)	941

Analecta et Additamenta (947), Miscellanea (955), Bibliographie (973), Avis (1025), Zeitschriftenschau — Revue des Revues (1029).

„Anthropos“ gehört in jede wissenschaftliche Bibliothek!

Abonnementspreis pro Jahr RM 42.—

Von den früheren (zum Teil nur noch in sehr beschränkter Anzahl vorhandenen) Jahrgängen können nachbezogen werden: Bd. I (1906), VII (1912), VIII (1913), IX (1914), X/XI (1915/16), XII/XIII (1917/18), XIV/XV (1919/20), XVI/XVII (1921/1922), XVIII/XIX (1923/1924), XX (1925), XXI (1926), XXII (1927), XXIII (1928), XXIV (1929)

Preise: Bd. I: RM 60.—, Bd. VI (Heft 2—6) bis IX: je RM 80.—, Bd. X/XI bis XXIII: je RM 52.—, Band XXIV—XXVII: je RM 42.—

Ausführliche Prospekte auf Verlangen gratis

Verlag der internationalen Zeitschrift „Anthropos“
Mödling bei Wien, St. Gabriel, Österreich

ÜBER CHINESISCHE EINFLÜSSE IN DER SPÄTEREN TOKUGAWA-ZEIT*

Von M. RAMMING

Die Politik der Abschließung von der Außenwelt, an der Japan von der Mitte der dreißiger Jahre des XVII. Jahrhunderts bis zur Mitte des XIX. Jahrhunderts starr festhielt, wurde bekanntlich von Iemitsu, dem dritten Shōgun aus der Familie der Tokugawa inauguriert. Im Bestreben, den Verkehr mit fremden Nationen auf ein Mindestmaß zu reduzieren, um auf diese Weise der weiteren Verbreitung des Christentums ein Ende zu bereiten, erließ Iemitsu eine Reihe von Verordnungen, die teils die Japaner selbst, teils die damals in Japan befindlichen Fremden bestrafen; sie werden in japanischen Geschichtswerken häufig unter der allgemeinen Bezeichnung Kwanei Sakokurei, die Aussperrungsedikte der Periode Kwanei (1624—1643) zusammengefaßt.

So wurde die Ausreise von Japanern nach fremden Ländern durch die Verordnungen von 1633, 1635 und 1636 zuerst stark eingeschränkt und schließlich unter Androhung der Todesstrafe gänzlich verboten. Die Portugiesen, gegen die die damals erlassenen Verbote in erster Linie gerichtet waren, siedelte man 1636 auf der eigens zu diesem Zweck im Hafen von Nagasaki angelegten kleinen Insel Deshima an, wo sie aber nicht lange blieben, da sie zwei Jahre später, nach dem Aufstand von Shimabara, für immer aus Japan vertrieben wurden. Die holländischen Kaufleute durften zwar als Nichtkatholiken und Feinde der Jesuiten im Lande bleiben, sie mußten sich jedoch gefallen lassen, an Stelle der Portugiesen in Deshima interniert und unter strengste Aufsicht der Behörden gestellt zu werden. Den Chinesen schließlich war es nach wie vor gestattet, zu Handelszwecken nach Nagasaki zu kommen.

Die Tatsache, daß damals Holländern und Chinesen gegenüber eine Ausnahme gemacht wurde, ist für die Beurteilung der neuen Politik der Shogunatsregierung von großer Bedeutung. Sie ist vor allem ein Beweis dafür, daß man zunächst keine hermetische Abschließung von der übrigen Welt und kein absolutes Verbot des Außenhandels erstrebte. Die Maßnahmen, die man im Kampf gegen die religiöse Propaganda der Jesuiten und gegen die Umtriebe der Portugiesen ergreifen mußte, sind im Gegenteil gewissermaßen als ein Opfer empfunden worden, das zu bringen man im Interesse der nationalen Sicherheit gezwungen war.

Die Nachteile der Politik der Isolierung wurden insofern etwas gemildert, als Holländer und Chinesen weiter zugelassen wurden und wenigstens in der ersten Zeit in Nagasaki einen recht schwunghaften Handel betreiben konnten. Es liegt auf der Hand, daß die Holländer nicht nur holländische Waren nach Japan brachten, ebenso wenig wie die Chinesen, die zu jener Zeit in Südostasien bereits an vielen Orten blühende Kolonien besaßen, sich damit begnügten, den Gütertausch zwischen Japan und ihrem Heimatlande zu vermitteln, sondern auch die verschiedenen Handelspunkte Südostasiens in den Bereich ihrer Operationen einbezogen¹⁾. Indirekt unterhielt Japan also dank dem Handelsverkehr mit China auch bis zu einem gewissen Grade wirtschaftliche Beziehungen zu den übrigen Ländern des Fernen Ostens.

Unter der Ming-Dynastie war die chinesische Regierung nicht zu bewegen gewesen, ihre Einwilligung zu regelrechten Handelsbeziehungen mit Japan zu erteilen. Die chinesischen Kauffahrer kamen daher auf eigene Gefahr und ohne Wissen ihrer Heimatsbehörden nach Japan, wo sie vor allem Hakata 博多 in Nordkyūshū, Bōnotsu 坊の津 in Satsuma und Anotsu 安濃津, das heutige Tsu in Ise, aufsuchten. Schon bevor der gesamte auswärtige Handel nach Nagasaki verlegt wurde, das damals in China unter dem Namen Ch' iung-pu (Tamanoura) 瓊浦 bekannt war, war hier die Zahl der chinesischen Residenten

¹ Je nachdem, woher sie kamen, wurden die Schiffe der Chinesen Kuchisen 口船 (z. B. aus Nanking, Ningpo, Amoy), Nakaokusen 中奥船 (Kuangtung) und Okusen 奥船 (Tongking, Siam, Java usw.) genannt.

so groß, daß sehr früh drei Tempel, der Kōfukuji 興福寺 (1623), der Fukusaiji 福濟寺 (1626) und der Suifukuji 崇福寺 (1629) für sie erbaut wurden, je einer für die Leute von Nanking, Changchou und Fuchou. Bis 1688 durften sich die Chinesen überall in der Stadt inmitten der übrigen Bevölkerung ansiedeln, dann wurde für sie nach dem Muster der holländischen Faktorei eine besondere Niederlassung gegründet, in der alle Chinesen untergebracht wurden. An der Spitze des Tōkwan 唐館 oder Tōjin Yashiki 唐人屋敷, wie diese Niederlassung genannt wurde, stand der Tōsenshu 唐船主, der eine ähnliche Rolle spielte, wie der Direktor der holländischen Faktorei¹).

Eine mehr oder weniger offizielle Regelung der Frage über die Handelsbeziehungen zwischen Japan und China erfolgte erst 1684. In diesem Jahre beauftragte Kaiser Kanghsi, der auf die Vorteile des Handels mit Japan aufmerksam gemacht worden war, den Gouverneur von Fukien, 13 Schiffe unter Anführung eines Zivilbeamten und eines Militärs nach Japan zu schicken, um dort Formosazucker abzusetzen. Die Zahl der nach Nagasaki kommenden Schiffe, diejenigen aus Java usw. einbegriffen, nahm nun schnell zu und erreichte mit 84 Schiffen im Jahre 1686 ihren Höhepunkt, um dann allmählich wieder abzunehmen, bis in der Tempō-Zeit (1830—1844) nur noch 5—9 Schiffe jährlich nach Nagasaki kamen²).

Bei so regen Beziehungen zwischen beiden Ländern war es ganz natürlich, daß nach dem Fall der Ming-Dynastie infolge der nicht endenwollenden Wirren in China zahlreiche chinesische Flüchtlinge nach Nagasaki kamen, wo sie sich zum Teil naturalisieren ließen. Kimiya gibt in seinem Werk *Nisshi kōtsūshi* (S. 569 ff.) mit Angabe der Quellen (*Nagasaki shi* 長崎志, *Nagasaki ji jitsuroku taisei* 長崎路實錄大成, *Nagasaki jishi saiken roku* 長崎事始細見錄 u. a.) eine Aufzählung der bedeutendsten unter ihnen. Viele von diesen Chinesen beherrschten die japanische Sprache fließend und fanden daher leicht Anstellungen als Dolmetscher; häufig folgte der Sohn dem Vater

1 Unter Tōjin 唐人 verstand man nicht nur Chinesen, sondern auch Angehörige anderer ostasiatischer Völker, im Gegensatz zu den Europäern, die als Nambanjin 南蠻人 (Portugiesen, Spanier) oder Kōmōjin 紅毛人 (Holländer) bekannt waren.

2 *Nisshi kōtsūshi*, II, S. 485.

im Amte nach. 1716 wurde auch eine besondere Schule zum Studium des Chinesischen gegründet.

Unter den Emigranten ragt Chu Shun-shui 朱舜水 hervor, ein Literat, der 1659 nach Nagasaki kam und einige Jahre später an den Hof des berühmten Mito Mitsukuni berufen wurde, um an der Abfassung des großen Geschichtswerkes *Dai Nihon Shi* teilzunehmen. Als Anhänger der Ming-Dynastie trugen sich Chu Shun-shui und seine Leidensgefährten natürlich mit Restaurationsgedanken, zum mindesten aber betrachteten sie die Kaiser der Ch'ing-Dynastie als Usurpatoren. In Mito, wo man von der Wiederherstellung des kaiserlichen Hauses in seinen alten Rechten träumte und in den Tokugawa ebenfalls Usurpatoren erblickte, mußten die Klagen dieser Chinesen gewisse Sympathien erwecken¹). Man hat festgestellt, daß Japan in jener Zeit nicht weniger als 17mal von Anhängern der Ming-Dynastie um militärische Intervention oder wenigstens um Unterstützung mit Kriegsmaterial gebeten worden ist, doch sind diese Gesuche aus verschiedenen Gründen immer unberücksichtigt geblieben. obgleich es manchen japanischen Kreisen wirklich nicht an Bereitwilligkeit fehlte, sich für die Ming-Partei einzusetzen.

Am nachhaltigsten machte sich aber im 17. Jahrhundert der chinesische Einfluß auf anderen Gebieten fühlbar. 1655 kam der Mönch Yin Yuan (Ingen) 隱元 nach Japan, wurde hier der Begründer einer neuen Sekte unter dem Namen Ōbaku-shū 黄檗宗 und vermochte dadurch der in vollkommenem Niedergang befindlichen Zen-Sekte wieder neues Leben einzuflößen. Manche von den Mönchen des Klosters Ōbakuzan sind in Japan 50 oder gar 60 Jahre lang tätig gewesen. Besonders auf dem Gebiet der Architektur und der Malerei soll man ihnen manche Anregung verdanken.

Durch Vermittlung der Chinesen fanden einige der von den Jesuiten in chinesischer Sprache verfaßten Werke über Religion, Astronomie, Geographie, Mathematik usw. auch in Japan Eingang und wurden hier als Quelle neuen Wissens sehr ge-

¹ Es ist bezeichnend, daß in der Liste der 2300 Staatsmänner, Gelehrten usw., die seit Beginn der Meiji-Zeit bis auf unsere Tage einer posthumen Rangerhöhung würdig erachtet wurden, nicht weniger als 166 Sinologen gezählt werden.

schätzt¹⁾. Vom Astronomen Nishikawa Yoken z. B. ist bekannt, daß er sich mit Literatur dieser Art vertraut gemacht hat. Schließlich wurde die Shogunatsregierung durch Gelehrte der chinesischen Schule darauf aufmerksam gemacht, daß diese Werke auch der verbotenen Lehre des Christentums Erwähnung tun. Daraufhin wurde 1685 in Nagasaki eine Partie solcher Bücher bei den Chinesen beschlagnahmt und verbrannt und 1687 erschien eine Liste, in der 38 Werke aufgezählt waren, deren Einfuhr in Zukunft strengstens untersagt sein sollte.

Das 18. Jahrhundert hat man nicht mit Unrecht auch als das Zeitalter der chinesischen Renaissance in Japan bezeichnet. In europäischen Werken über Japan ist bereits oft geschildert worden, welche Rolle die zur Staatsphilosophie erhobenen Lehren des Chuhsi und die Lehren der anderen konfuzianischen Schulen gerade zu jener Zeit im Leben des japanischen Volkes gespielt haben. Von größter Bedeutung war auch die Tatsache, daß man in Japan sehr früh bekannt wurde mit den Riesenwerken, die die Ch'ing-Kaiser herausgeben ließen. So wurde die 10000-bändige Enzyklopädie *Ch'ing ting ku chin t'u shu chi cheng* 欽定古今圖書集成 1764 nach Japan gebracht und in der Schloßbibliothek in Edo aufgestellt. Das *Ch'ing ting huang ch'ing ching chieh* 欽定皇清經解 war bereits sechs Jahre nach seiner Fertigstellung in den Händen der Japaner. Bei den Kodifizierungsarbeiten unter Tokugawa Yoshimune haben die gesammelten Statuten der Ch'ing-Dynastie, das *Ch'ing ting ta ch'ing hui tien* 欽定大清會典 als Vorbild gedient. Es ist klar, daß auch die großen japanischen Enzyklopädien, wie das *Ruijū meibutsu kō* 類聚名物考 in 361 Bänden, das *Gunsho ruiju* und das *Zoku gunshoruiju* 羣書類從, 續羣書類從 in 665 und 1185 Bänden nach chinesischen Vorbildern entstanden sind.

1 Eine ähnliche Erscheinung können wir kurz vor der Meiji-Zeit beobachten. In der Bunkiyū und Genji Periode (1861—63 und 1864) gab es in Edo einen Buchladen eines gewissen Yorozyū Heishirō 萬屋兵四郎, der vor allem Werke in chinesischer Sprache über europäische Geschichte, Geographie usw. verlegte. Zu einer Zeit, wo die Japaner noch keine wissenschaftliche Übersetzungsliteratur hatten, waren Bücher dieser Art von großem Wert für die Erforschung Europas. Vgl. *Meiji Bunka Kenkyū*, Nr. 5, Aufsatz von Ishii Kendō 石井研堂.

Je mehr nun das chinesische Reich, dem unter Kanghsi und seinen Nachfolgern eine hundertjährige Periode inneren Friedens beschieden war, seine Macht nach außen ausdehnte, desto mehr stieg natürlich auch das Ansehen Chinas bei den Japanern und es begann eine Periode maßloser Verherrlichung alles Chinesischen. Gelehrte, die ihren Namen nicht sinisierten, bildeten bald eine seltene Ausnahme. So nannte sich z. B. Ogiu Sorai 荻生徂徠¹⁾ nach chinesischer Manier Bussorai 物徂徠 sein Schüler Andō Tōya 安藤東野 nahm den Namen Tō Tōheki 藤東壁 an und unzählige andere folgten der Mode. Es gab Leute, die eigens dazu nach Nagasaki kamen, um mit Chinesen schriftliche Konversation zu treiben (筆談), andere schätzten sich glücklich, wenn sie von einem Chinesen ein Gedicht oder ein Autogramm zum Andenken erhielten. Wer genügsam war, kam nach Nagasaki und fühlte sich glücklich im Bewußtsein, dem Chung-hua 中華 um so und so viel Meilen näher gekommen zu sein²⁾.

Daß solche Überschwänglichkeiten für das empfindliche Nationalgefühl der Japaner auf die Dauer unerträglich werden mußten, liegt auf der Hand. Die betont antichinesische Einstellung der *Kokugakusha*, der Vertreter der Japanologie im Gegensatz zu den Sinologen, ist sicher, zum Teil wenigstens, durch die wenig taktvolle Art der China-Enthusiasten zu erklären. Nebenbei bemerkt verdanken aber auch die Vertreter der im 18. Jahrhundert zur Blüte gelangenden Altertumsforschung sehr viel den Anregungen, die von chinesischen Gelehrten der Ch'ing-Zeit ausgingen. Es handelt sich hierbei um den Einfluß der *Kōshōgaku* 考證學, der empirischen Schule, der sich auf den verschiedensten Gebieten des geistigen Lebens, vor allem natürlich in der Philosophie, aber auch in der schönen Literatur (Santō Kyōden, Takizawa Bakin), in der Medizin (Taki Gentoku und sein Sohn Keizan) bemerkbar macht.

Gefährlicher als die feindselige Einstellung zur Sinologie, die in den Schriften der Verfechter der Idee der Wiederbelebung

¹ Das Lesen chinesischer Texte nach chinesischer Aussprache (唐音直讀) wurde von Ogiu Sorai eingeführt.

² Tsuji Zennosuke, *Kaigwai kōtsū shiwa*, S. 660—680.

altjapanischer Zustände zum Ausdruck kam, erwies sich für die Kangakusha und alle Verehrer Chinas die Tätigkeit der sog. Rangakusha 蘭學者, der „holländischen“ Gelehrten. Zu Anfang der Regierungszeit des achten Shōgun, Yoshimune, wurde im Jahre 1720 das Verbot der Einfuhr von Büchern in europäischen Sprachen, soweit sie nicht das Christentum betrafen, aufgehoben. Angefangen von dieser Zeit beginnen sich verstärkt europäische Kultureinflüsse bemerkbar zu machen und das Studium der holländischen Sprache führt ganz unbemerkt zum Studium der europäischen Wissenschaften überhaupt. Bezeichnend für die gewaltige Umwälzung, die die Feststellung einer einzigen neuen Tatsache auf dem Gebiet der exakten Wissenschaften in der Weltanschauung der japanischen Gelehrten hervorrufen konnte, ist folgende Episode. Im Jahre 1771 geschah es, daß die Gelehrten Maeno Ryōtaku, Sugita Gempaku und Nakagawa Junan die Erlaubnis erhielten, nach der Hinrichtung eines Verbrechers auf dem Exekutionsplatz von Kotsukahara bei Edo an der Sektion der Leiche teilzunehmen. Wie groß war ihr Erstaunen, als sie dabei im Gegensatz zu ihren chinesischen Lehrbüchern feststellten, daß die Resultate der Untersuchung vollkommen übereinstimmten mit den Angaben eines holländischen Buches über Anatomie, das sich in ihrem Besitz befand und das sie an diesem Tage mitgenommen hatten¹⁾. Für sie war damit der Beweis erbracht, daß die anatomischen Vorstellungen der Chinesen, die schon längst Zweifel erweckt hatten, ganz unhaltbar seien. In analoger Weise mußten die Forschungen anderer Gelehrter der „westlichen“ Richtung die Autorität der Sinologen in Frage stellen. Die alte Vorstellung, daß China das Kulturzentrum der Welt sei, war — wenigstens in diesen Kreisen — bald nicht mehr in Einklang zu bringen mit den Tatsachen, die man aus europäischen Werken kennen gelernt hatte.

Dieser Prozeß der schrittweisen Entthronung der alten chinesischen Bildung zugunsten moderner wissenschaftlicher

¹ Die drei Gelehrten beschlossen auf der Stelle, das holländische Buch — es war die *Tabula Anatomica* von Johann Adams Kulmus — ins Japanische zu übersetzen. Nach jahrelanger mühevoller Arbeit war die Übersetzung fertig und konnte unter dem Titel *Kaitai Shinsho* 解體新書 „Neues Lehrbuch der Sektion“ veröffentlicht werden.

Methoden setzt sich im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts fort. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war es China noch einmal beschieden, die Geschichte des japanischen Volkes entscheidend zu beeinflussen — dieses Mal allerdings nur im passiven Sinne, nicht als glänzendes Vorbild, sondern als abschreckendes Beispiel.

Schon lange, bevor die Ankunft der amerikanischen Kriegsschiffe die Japaner zur Abkehr von der über 200 Jahre verfolgten Politik der freiwilligen Isolierung zwang, waren sie aufmerksam geworden auf die unheimlichen Veränderungen im benachbarten Riesenreich. Die selbstgewollte Absperrung von der übrigen Welt begann sich jetzt zu rächen, indem nur lückenhafte und ungenaue Berichte über die Ereignisse in China zu erlangen waren, trotzdem man das größte Interesse daran haben mußte, in diesen kritischen Augenblick gut informiert zu sein. Es ist nicht uninteressant, zu verfolgen, wie eifrig sich die Beamten der Shogunatsregierung, Vertreter der Daimyō und auch Privatgelehrte bemühten, Angaben über die Vorgänge in China zu sammeln und zu prüfen.

Quellenmaterial zu dieser Frage findet man u. a. in den vom Historiographischen Institut der Literarischen Fakultät der Kais. Universität Tōkyō herausgegebenen *Dai Nihon Komonjo, Bakumatsu gaikoku kankei bunsho* 大日本古文書幕末外國關係文書, einer großen Sammlung von diplomatischen Urkunden, Berichten, Briefen, Tagebüchern usw. aus der Zeit der Eröffnung des Landes (angefangen von 1853).

Als wichtigste Informationsquelle der Japaner über die damaligen Ereignisse in der Welt dürfen wohl die sog. *Betsudan fūsetsu gaki* 別段風説書 angesehen werden, die alljährlich vom niederländischen Vertreter in Deshima dem Gouverneur von Nagasaki übergeben wurden, der sie ins Japanische übersetzen ließ und an die Regierung in Edo weitergab. Wie wenig die Japaner aus dieser Quelle über die Lage in China erfuhren, kann man z. B. aus dem im August 1853 übergebenen Bericht ersehen: „Der in China ausgebrochene Aufstand hat im verflossenen Jahr immer größeren Umfang angenommen. Der englische Gouverneur und der amerikanische Bevollmächtigte haben sich infolge der Entwicklung der Dinge nach Schanghai zurückgezogen. Die Aufständischen haben einmal bereits Nan-

king besetzt, sahen sich aber genötigt, diesen Punkt wieder zu räumen. Am 28. Februar dieses Jahres hat in Tangangu (Ortsname), Generaaru (Amtsname), Heanguyungu (Personenname) die Gegend im Norden von Nanking auf eine Entfernung von ungefähr 30 englischen Li von den Aufrührern gesäubert, doch besteht die Gefahr, daß diese unerwartet wieder angreifen können. Gerüchtweise verlautet, daß die Aufständischen Nanking von neuem besetzt hätten.¹⁾ Im Fusetsugaki vom 1. Juli 1854 wird ebenfalls nur gemeldet: „Die Lage in China gestaltet sich immer gefährlicher. Nanking und Senkiyan (Ortsname = Chê-chiang) befinden sich bereits in den Händen der Aufständischen, Nanking ist zum größten Teil zerstört. Amoy ist von 3000 Aufständischen bereits genommen worden. Im 6. Monat des vorigen Jahres hat zwischen den Seestreitkräften des Kaisers von China und den Rebellen ein großer Kampf stattgefunden. Die Rebellen erlitten bei dieser Gelegenheit eine jämmerliche Niederlage. Obgleich sich die Dinge so gestaltet haben, wird es wohl nicht dazu kommen, daß die Kaiserlichen die Residenz (der Rebellen) wieder einnehmen.“²⁾ Kurze Zeit darauf schreibt der niederländische Vertreter dem Gouverneur von Nagasaki, daß der Kapitän des soeben eingetroffenen holländischen Schiffes „Sumumping“ (?) nichts ausführliches über den Aufstand in China zu berichten wisse³⁾. Abgesehen davon, daß diese Berichte veraltet waren, enthielten sie, wie man sieht, nur ganz allgemeine Angaben über die Lage in China. Selbstverständlich versäumten es die Gouverneure von Nagasaki nicht, sich gelegentlich auf dem Wege direkter Rücksprache mit dem Direktor der holländischen Faktorei Auskunft zu holen. So hatten sie am 1., 3., 5. und 6. November 1853 mit Curtius eine lange Debatte über die Lage (*Komonjo*, III, S. 1—19).

Ausführlicher sind die Berichte des chinesischen Vertreters⁴⁾. In ihnen wird z. B. über die Bewegung der „Langhaarigen Rebellen“ auf Grund von Aussagen chinesischer Kaufleute oder der Mannschaften von Schiffen, die an den Küsten Japans gescheitert waren, einiges mitgeteilt. Doch tragen diese Berichte

1 *Komonjo*, I, S. 648.

2 *Komonjo*, VII, S. 45.

3 *Komonjo*, VII, S. 171.

4 *Komonjo*, VII, S. 96, 301; X, S. 168; XIII, S. 54, 376 u. a. m.

natürlich einen mehr oder weniger zufälligen Charakter: über verhältnismäßig unwesentliche Vorgänge in einer Stadt wird ausführlich gesprochen, während wichtige Vorfälle an einem anderen Ort unter Umständen unerwähnt bleiben. Trotzdem konnten sich die Japaner aus den Berichten der Chinesen am ehesten ein Bild machen von den Zuständen in China. Höhere Beamte aus Edo, die im Auftrage der Regierung nach Nagasaki kamen, unterließen es nie, die chinesische Niederlassung zu besuchen. Aus den Tagebüchern von Kawaji Seimo 川路聖謨 und Koga Kinichiro 古賀謹一郎, die Ende 1853 als Bevollmächtigte der Regierung nach Nagasaki kamen, um mit den Russen zu verhandeln, erfahren wir z. B., daß sowohl Kawaji als auch Koga die chinesische Faktorei besuchten und sich von den Chinesen über die Ereignisse in ihrer Heimat erzählen ließen. Kawaji beschreibt sehr anschaulich den armseligen Eindruck, den auf ihn die Faktorei machte und schließt seine Aufzeichnungen mit der melancholischen Bemerkung, die Chinesen seien „ein untergehendes Volk“¹⁾.

Auch koreanische Quellen dienten den Japanern zur Information über China. So wurden damals durch Beamte des Daimyō von Fuchū, Sō Tsushima no Kami, Geheimmeldungen japanischer Agenten in Korea übermittelt, aus denen hervorging, daß die koreanische Regierung bereits mit der Möglichkeit rechnete, der Kaiser von China könne — falls Peking in die Hände der Rebellen falle — nach Korea kommen, woraus sich für sie ernste Komplikationen ergeben würden. Nach diesen Berichten scheint man die Taiping-Rebellion im Ernst als eine Bewegung zugunsten der Restauration der Ming-Dynastie aufgefaßt zu haben²⁾.

Man kann an dieser Stelle noch darauf hinweisen, daß der 1852 im Alter von 38 Jahren gestorbene konfuzianische Gelehrte Saitō Chikudō 齊藤竹堂 unter dem Titel *Ahen shimatsu* 鴉片始 ein Aufsehen erregendes Buch veröffentlichte, das Einzelheiten über den Opium-Krieg brachte.

Fragt man sich, welchen Eindruck diese lückenhaften und spärlichen Berichte über den englisch-chinesischen Krieg und

1 *Komonjo*, Appendixband I, S. 67, 68, 266, 269 und 331.

2 *Komonjo*, I, S. 433.

die Revolutionswirren auf die Japaner machten, so findet man eine Antwort darauf in den Denkschriften, die im Spätherbst des Jahres 1853 von den Feudalfürsten und ihren Ratgebern, von höheren Beamten in Edo oder auch von Privatpersonen an die Regierung gerichtet wurden.

Fast alle Verfasser dieser Eingaben äußern sich zu den Vorgängen in China, aber während die einen aus den Niederlagen der Chinesen die Lehre ziehen, daß Japan den Ausländern gegenüber nicht so nachgiebig sein dürfe, kommen die anderen umgekehrt zu dem Schluß, daß es der Gipfel der Unvernunft sein würde, nach Art der Chinesen den besser bewaffneten und ausgerüsteten Fremden Widerstand zu leisten, ohne sich zuvor gründlich vorbereitet zu haben.

Tokugawa Nariaki, der sehr einflußreiche Daimyō von Mito, zählt in seiner berühmten Denkschrift über die Verteidigung zur See zehn verschiedene Gründe auf, die es unmöglich machten, nachzugeben. Im fünften Punkt weist er darauf hin, daß es die Art der Fremden wäre, zuerst Handelsbeziehungen anzuknüpfen, um dann, wenn sie einmal im Lande Fuß gefaßt hätten, mit der Propaganda des Christentums zu beginnen und den Behörden allerhand Schwierigkeiten zu bereiten. Er führt zwei Beispiele an, die den Japanern als Warnung dienen sollten: die schlimmen Erfahrungen, die sie in der Vergangenheit mit der christlichen Lehre gemacht hätten, und die Opium-Wirren in China als Beispiel aus neuerer Zeit¹). Ähnliche Ansichten äußert der konfuzianische Gelehrte Suzuki Tokunosuke, ein Rōnin. Auch er erinnert an die üblen Erfahrungen anderer Länder, wie z. B. Peru, Mexiko und China als Beweis dafür, daß man die Fremden einfach vertreiben müsse²). Der Daimyō von Kōchi, Matsudaira Tosa no Kami, ist ebenfalls dafür, die Forderungen der Amerikaner einfach zurückzuweisen, weil das Beispiel Chinas gezeigt hätte, wohin es führe, wenn man sich mit den Europäern einließe³). Als Kuriosum kann man erwähnen, daß ein gewisser Nakada Akitada 仲田顯忠 sogar so weit geht, vorzuschlagen, auch den Holländern und Chinesen ihre alten Rechte zu entziehen⁴).

1 *Komonjo*, I, S. 509.

2 *Komonjo*, I, S. 828.

3 *Komonjo*, II, S. 311.

4 *Komonjo*, II, S. 339.

Es fehlte aber auch nicht an Eingaben, in denen ganz andere Ansichten ausgesprochen wurden. Der Daimyō von Shibata 新發田, Mizuguchi Shuzennosho 溝口主膳正, sieht ein, daß es unmöglich ist, die Amerikaner einfach abzuweisen. Gerade für den Fall, daß ihnen gestattet werden sollte, in Handelsbeziehungen mit Japan zu treten, weist er auf die Notwendigkeit hin, die Landesverteidigung auszubauen, um nicht in dieselbe Lage zu kommen, wie China¹. Eine außerordentlich interessante Eingabe, in der Ansichten geäußert werden, die weit über das Niveau jener Zeit hinausgehen, reichte der bekannte Takashima Shūhan 高島秋帆 an seinen Vorgesetzten, den Kommissar für Küstenverteidigung, Egawa Tarōzaemon ein. Die Eingabe ist in der Hauptsache der Erörterung der Probleme der Verteidigung Japans gewidmet und enthält neben einer eingehenden Kritik der alten Methoden der Kriegsführung sehr vernünftige Bemerkungen über die Vorteile der Handelsbeziehungen mit dem Auslande. Um seinen Ausführungen größere Überzeugungskraft zu verleihen, gibt Takashima eine Bemerkung wieder, die der niederländische Vertreter in Deshima, Niiman, vor Jahren, noch in der Tempō-Zeit (1830 bis 1844), ihm und seinen Kollegen gegenüber gemacht hatte. Niimans Äußerung hätte auf die Japaner einen außerordentlichen Eindruck gemacht und wäre ihm im Gedächtnis geblieben, weil es sich bald darauf erwiesen hätte, daß die Voraussage des Holländers genau in Erfüllung gegangen wäre. Dieser hatte nämlich behauptet, daß es einer europäischen Großmacht ein Leichtes wäre, in weniger als drei Jahren mit China fertig zu werden, trotz der Größe dieses Landes, trotz seines Reichtums und seiner militärischen Rüstungen. Wenn es, folgert Takashima, wie die späteren Ereignisse gezeigt hätten, England gelungen sei, China seinen Willen aufzuzwingen und zwar innerhalb der kurzen Zeitspanne von drei Jahren, genau so, wie es Niiman prophezeit hatte, so müsse das doch allen einsichtigen Leuten zu denken geben. Von diesen Erwägungen ausgehend entwickelt dann Takashima seine Ansichten über die Frage der Beziehungen Japans zu der übrigen Welt².

¹ *Komonjo*, II, S. 213.

² *Komonjo*, III, S. 144—179.

Daß bei den Verhandlungen, die dem Abschluß des ersten Freundschaftsvertrages mit den Vereinigten Staaten von Amerika vorausgingen, wiederholt von China die Rede war, versteht sich von selbst. Um die Bedenken der Japaner nach Möglichkeit zu zerstreuen, hat Perry damals immer wieder betont, welche Vorteile China aus seinen Handelsbeziehungen mit Amerika erwachsen, ihnen erzählt, daß über 30000 Chinesen in Amerika leben, wo sie Handelsfreiheit genossen und ihre religiösen Bräuche ungehindert ausüben könnten, den Bevollmächtigten der Regierung den chinesischen Text des amerikanisch-chinesischen Vertrages vom 3. Juli 1844 als Muster für einen eventuell mit Amerika abzuschließenden Vertrag überreicht usw. Die Japaner ihrerseits waren ängstlich bemüht, die von den Chinesen begangenen Fehler zu vermeiden, und legten z. B. großen Wert darauf, daß das Verbot der Einfuhr von Opium unbedingt vertraglich festgelegt würde, obgleich diese Frage für Japan keine so aktuelle Bedeutung besaß.

Dieselbe Taktik wie Perry befolgte der erste amerikanische Konsul in Japan, Townsend Harris bei seinen langwierigen Verhandlungen mit dem Bugyō von Shimoda wegen Abschlusses eines Handelsvertrages. Während der zehn Konferenzen, die er im Januar und Februar des Jahres 1858 mit den Bevollmächtigten der Edo-Regierung hatte, zog Harris immer wieder China zum Vergleich heran, ob es sich nun um technische Details, wie die Zulassung von diplomatischen Vertretern nach Edo, den Radius der Zone, innerhalb welcher die Amerikaner Bewegungsfreiheit genießen sollten, Vergleiche zwischen den Hong-Kaufleuten in China und den japanischen Tonya handelte oder politische Fragen allgemeiner Natur erörtert wurden¹. Durch die Verschleppungstaktik der japanischen Unterhändler mürbe gemacht, hatte sich Harris schließlich bereit erklärt, mit der Unterzeichnung des Vertrages bis zum 4. September dieses Jahres warten zu wollen, als er durch zwei amerikanische Kriegsschiffe, die am 20. Juli in Shimoda eintrafen, die Nachricht vom Siege der Engländer und Franzosen und vom Abschluß des Vertrages von Tientsin erhielt. Ein paar Tage später brachte ein russisches

¹ Vgl. Tokutomi Iichirō, *Kinsei Nihon kokumin shi, Ansei jōyaku hen.*

Kriegsschiff die Nachricht über die demnächst bevorstehende Ankunft eines englischen Geschwaders. Harris beschloß auf der Stelle, diese Vorgänge in China für sich auszunützen, begab sich sofort nach Kanagawa, wo er am 28. Juli eine Zusammenkunft mit den japanischen Bevollmächtigten hatte. Er schilderte ihnen bei dieser Gelegenheit in sehr eindrucksvoller Weise den Gang der letzten Ereignisse in China und versprach ihnen, im Falle einer sofortigen Unterzeichnung des Vertrages, bei den bevorstehenden Verhandlungen mit England und Frankreich mit Rat und Tat beistehen zu wollen. So gelang es ihm, ohne irgendwelchen militärischen Druck ausgeübt zu haben, die Japaner zum Nachgeben zu bewegen, und schon am nächsten Tage war der Vertrag unterzeichnet.

Die Japaner wären aber damals nicht so nachgiebig gewesen, wenn nicht frühere Hiobsposten aus China sie ganz aus der Fassung gebracht hätten. Besonders niederdrückend scheinen auf sie die Ereignisse gewirkt zu haben, die sich Ende 1856 in Kanton abgespielt hatten. Einzelheiten über den Arrow-Inzident wurden in Nagasaki Ende Februar 1857 durch den niederländischen Vertreter Curtius bekannt. Dieser wurde am 28. Februar im Auftrage des Bugyō von Nagasaki über die Gründe und über den Verlauf der zwischen England und den Kantonesen ausgebrochenen Feindseligkeiten eingehend befragt. Er benutzte diese Gelegenheit, um darauf hinzuweisen, daß die englische Regierung lange Zeit das wortbrüchige Verhalten der Chinesen geduldet habe, bis aus ganz geringfügigem Anlaß Komplikationen ernstester Natur entstanden seien, die zur völligen Vernichtung der großen Stadt Kanton geführt hätten. Das Ansehen Chinas habe durch diese Vorfälle furchtbar gelitten. Seine Regierung habe ihn daher beauftragt, Japan, das man in Europa als das zivilisierteste Land des Fernen Ostens betrachte, den freundschaftlichen Rat zu erteilen, sich diese Vorfälle in China als Warnung dienen zu lassen und seine Staatspolitik in neue Bahnen zu leiten, solange es noch nicht zu spät sei¹.

Das Rundschreiben, das die Regierung in Edo kurze Zeit darauf (am 19. März 1857) an die Mitglieder des obersten Gerichtshofes, an die Kommissare der Küstenverteidigung und an

¹ *Komonjo*, XV, S. 500ff.

die Bugyō von Nagasaki, Shimoda und Hakodate richtete, legt beredtes Zeugnis davon ab, wie diese Warnung gewirkt hat. Der Inhalt dieses sehr aufschlußreichen Dokuments ist kurz folgender: Die Regierung habe die holländischen Berichte über die Kantoner Ereignisse genau geprüft und sei zum Schluß gekommen, daß der Unmut der Fremden nicht weiter gesteigert werden dürfe, wenn man keine Wiederholung der chinesischen Vorgänge wolle. Man müsse sich daher entsprechend der veränderten Lage eines besonders maßvollen und freundschaftlichen Verhaltens den Fremden gegenüber befleißigen¹.

Noch charakteristischer sind vielleicht die Antworten auf dieses Rundschreiben. Hier wird das Verhalten Chinas als „der Gipfel der Unvernunft“ gekennzeichnet, es wird empfohlen, die fremden Vertreter in die Residenz des Shōgun zuzulassen, japanische Gesandte ins Ausland zu schicken, junge Leute in der Fremde studieren zu lassen, den Handel zu fördern und mit aller Welt ein freundschaftliches Verhältnis anzubahnen. Man sieht, daß an maßgebener Stelle die Entscheidung bereits gefallen war, wodurch Harris seine Aufgabe wesentlich erleichtert wurde.

Die für die Japaner so charakteristische Bereitwilligkeit, sich von fremden Kulturen das Wertvollste anzueignen, wie in den kritischen Jahren zu Ende der Tokugawa-Zeit wieder einmal mit besonderer Augenfälligkeit in Erscheinung trat, gibt, wie mir scheint, eine Erklärung dafür, warum sich die Geschicke Chinas und Japans so ungleich gestaltet haben.

¹ *Komonjo*, XV, S. 566.

² *Komonjo*, XV, S. 517, 697, 781, 831.

FÜNFZIG HSIEH-HOU-YÜ AUS T'AI-YÜAN-FU*

Gesammelt und übersetzt von ERICH SCHMITT

Die nachfolgenden *Hsieh-hou-yü* habe ich im Sommer 1931 in T'ai-yüan-fu mit Hilfe des dortigen Richters, Herrn Kao, gesammelt. Bei der Deutung derselben hat mir mein Pekinger Lektor, Herr Ho Fêng-ju, große Dienste geleistet, indem er mir das Verständnis für die vom Pekinesischen abweichenden Shansiausdrücke vermittelte.

Die *Hsieh-hou-yü* 諧後語, eine bisher wenig beachtete Erscheinung der chinesischen Umgangssprache, bisweilen auch noch mit dem alten, jetzt ungebräuchlichen Namen 諢皮歌兒 *ch'iao-p'i ko'rl* genannt, lassen sich unschwer in zwei große Gruppen teilen. Die erste Gruppe umfaßt diejenige Art, die einfach durch die Verallgemeinerung des speziellen Sinns im jeweils vorliegenden Gleichnis eine sprichwörtliche Bedeutung erlangt hat und auch in diesem Sinne ihre Verwendung findet. Die zweite Gruppe beruht auf einem oft recht geistvollen Wortspiel, das entsprechend dem Charakter des Chinesischen entweder als Lautrebus oder als Sinnrebus auftritt. Als Lautrebus liegt das Wortspiel darin, daß der gleiche Laut verschiedene Zeichen repräsentiert, die alle eine verschiedene Bedeutung haben; als Sinnrebus liegt das Wortspiel darin, daß das den betreffenden Laut repräsentierende Zeichen doppelte Bedeutung hat (兩扇句). Diese letztere Form ist eine allgemeine linguistische Erscheinung, die sich wohl in allen Sprachen findet, während die erstere Form eine typisch chinesische ist, die durch die Lautarmut bedingt ist. In beiden Formen zeigt sich nicht nur die Freude des Chinesen am sprachlichen Witz, an der plastischen und oft recht drastischen Bildhaftigkeit des Vergleichs, sondern auch eine befreiende philosophische Stimmung gegenüber dem unentrinnbaren Schicksal; die Schärfe des tra-

gischen Geschicks wird durch das Hsieh-hou-yü ins Komische umgebogen. So erweitert sich der Wert von der Kenntnis der Hsieh-hou-yü aus dem engeren philologischen Aspekt zu einem psychologischen. Daneben sind die Hsieh-hou-yü auch eine Fundgrube ethnographischen sowie volksreligiösen und historisch-legendären Materials.

1. 張飛賣豆腐....人強貨弱 „Chang-Fei verkauft Bohnenkäse... der Mann ist stark, die Ware weich.“ —

Chang-Fei ist der berühmte General aus dem *San-kuo-chih* „der Geschichte der Drei Reiche“, der für seinen Freund Liu Pei nach dessen Niederlage bei Tang-yang 當陽 auf einer Brücke der gesamten Streitmacht des Ts'ao Ts'ao Widerstand leistete. Er wurde 220 n. Chr. ermordet (vgl. Giles, *Biogr. Dict.* No. 51 und *中國人名大辭典* pag. 946). Ausführliches berichtet O. Franke in *Geschichte des Chinesischen Reiches* Bd I, S. 423ff. Dort heißt es: „Liu Pei, einer der volkstümlichsten Helden jener Zeit hatte zwei nahe Freunde, Kuan Yü und Tschang Fei, und diese drei Männer leben als ein Kleeblatt von gewaltigen Recken in der Phantasie des Volkes weiter. Ihre Freundschaft hat in dem berühmten 'Treuschwur im Pfirsichgarten' in dem genannten Romane ihre Versinnbildlichung gefunden“. Wie lebendig die Erinnerung an diese Gestalt Chang Fei's im Volksbewußtsein immer noch ist, ergibt sich aus diesem in der Gegenwart noch gebräuchlichen Hsieh-hou-yü. — Die zweite Bedeutung ergibt sich aus der Verallgemeinerung des speziellen Sinns. Zu der gegebenen Diskrepanz zwischen dem Helden und der lächerlichen Tätigkeit des Verkaufs von Bohnenkäse kommt noch im Shansi-Dialekt der Gleichklang von Chang 張 und chang 掌 in dem Sinne von 掌櫃的 „Geschäftsführer“. Daraus ergibt sich die Anwendung des Hsieh-hou-yü im Sinne von 掌櫃的好, 東西不好. Der Geschäftsinhaber ist tüchtig, aber die Waren sind schlecht. Die feine Spitze dieses Witzes liegt darin, daß das Wort „tüchtig“ in dem Sinn von „tüchtig für sich“ d. h. in seine eigene Tasche arbeitend, zu verstehen ist.

2. 張天師過河不用船....自有法子. „Der Himmliche Meister Chang braucht beim Überschreiten des Flusses kein Boot... er hat selbst ein Mittel.“

Unter dem Himmlichen Meister Chang, 張天師, ist Chang-Tao-ling (34—156) zu verstehen, der taoistische Papst, der erste Begründer „einer geschlossenen taoistischen Gemeinschaft“, wie O. Franke sagt (in *Die Chinesen* im „Lehrbuch der Religionsgeschichte“ II. Aufl., S. 225). Der Titel 天師 wurde nach Franke

den taoistischen Pápsten „unter der zeitweilig sehr taoistenfreundlichen T'ang Dynastie im Jahre 748 auch amtlich zugesprochen“. An derselben Stelle fährt Franke bei der Schilderung der Geschichte des Taoismus (S. 227) fort: „Auf der anderen Seite hat es an Triumphen in der älteren Zeit nicht gefehlt, da er mit seinen magischen Künsten, namentlich seinem Geheimnis der Lebensverlängerung immer wieder Gläubige unter den Kaisern und damit Schützer und Förderer fand“. Daß noch immer der Glaube an die Wundertätigkeit dieser alten Taoisten im Volke lebendig ist, zeigt dieses Hsieh-hou-yü. Seine zweite Bedeutung ist die Verallgemeinerung des Gedankens: wie Chang Tao-ling kein Boot braucht, um über den Fluß zu gelangen, sondern seine eigenen Mittel hat, nämlich magische, so brauchst du dich nicht um meine Angelegenheiten zu kümmern, ich werde schon allein fertig.

3. 男人穿着女人鞋 前緊 „Wenn der Mann Frauenschuhe anzieht vorne zu eng.“

Hier handelt es sich um einen Lautrebus. Die zweite Bedeutung ergibt sich nämlich aus dem Gleichklang von 前 mit 錢. Mithin ist der zweite Sinn: „knapp an Geld sein“.

4. 茶壺裏煮扁食 倒不出來. „In der Teekanne Fleischklöße kochen sie können nicht herausgegossen werden.“

Zugrunde liegt hier ein Lautrebus; der zweite Sinn ergibt sich aus dem Gleichklang 倒 und 道, die beide *tao*⁴ gesprochen werden. In dem zweiten Sinne 道不出來 hat 道 die Bedeutung von 說道 also: „etwas nicht aussprechen können“, z. B. vor Schmerz oder dgl.

5. 豁唇子啃西瓜咧 有些痕痕道道. „Wenn ein Mensch mit einer Hasenscharte in die Wassermelone beißt dann gibts ganz besondere Spuren.“

Der zweite Sinn ergibt sich aus der Verallgemeinerung der Bedeutung. Dieses Hsieh-hou-yü wird angewandt, um versteckt auszudrücken, daß das, was jemand Geheimes tut, doch alle anderen wissen; es hat eben ganz besondere Spuren hinterlassen.

6. 螞蟻走到車溝溝咧 尋死咧 „Die Ameise rennt in die Wagenspur sie sucht den Tod.“

Diese Bedeutung wird verallgemeinert und auf jemanden angewandt, der durch überaus kühne oder schlechte Handlungen den Tod gleichsam sucht. Der Ausdruck der T'ai-yüan-fu'er Umgangssprache 尋死 entspricht dem Pekinger Ausdruck 找死.

7. 撲燈蛾站在燈罩上 自尋死咧. „Wenn die

Motte sich auf den Lampendocht setzt sucht sie selbst den Tod.“

Der zweite Sinn ist wie beim vorigen Beispiel die Verallgemeinerung zur sprichwörtlichen Redensart. 尋死 entspricht dem Pekinger 找死.

8. 眼睛毛吊棒槌 好的吊吊咧 „An die Augenwimpern das Schlagholz (der Wäscher) hängen liebt sich zu behängen.“

Dieses Hsieh-hou-yü hat eine doppelte zweite Bedeutung, indem es einmal einen Lautrebus und zweitens einen Sinnrebus enthält. Als Sinnrebus wird es gebraucht, um ironisch auszudrücken, daß eine Frau gerne große Ohrgehänge liebt; diese Manie sich zu behängen wird hier durch das groteske Bild ad absurdum geführt, daß man sich an die Augenwimpern, das zarteste, das Schlagholz der Wäscher, also etwas Klobiges, hängt. Als Lautrebus, wo 吊吊 im Sinne von 調調 steht, was im T'ai-yüan-fu'er Dialekt, dem gewöhnlichen Pekinesischen 法子 oder 樣子 entspricht, hat es dann die andere zweite Bedeutung von: „liebt eine ganz besondere Art“.

9. 背的神主跳崖咧 與你先人作敵咧 „Trägst du die Seelentafeln deiner Ahnen auf dem Rücken und wirfst du sie dann den Abhang hinunter, so machst du dir deine Vorfahren zum Feinde.“

Dieses Hsieh-hou-yü hat sprichwörtliche Bedeutung und heißt soviel wie 敗壞門風 „den Ruf der Familie vernichten“.

10. 背牌位子遊陝西 羞先人咧 „Die Seelentafeln der Ahnen auf den Rücken nehmen und nach Shensi hinübergehen über seine Vorfahren Schande bringen.“

Die Bedeutung dieses Hsieh-hou-yü ist ohne Kommentar nicht verständlich. Das Hinübergehen nach Shensi, auf welche Provinz die Shansileute schon an und für sich herabsehen, geschieht meist von P'u-chou-fu 蒲州府 aus nach Westen, nach Chao-I 朝邑, wobei man durch eine berühmte Dirnengegend muß. Auf diese Weise erklärt sich die Bedeutung des Hsieh-hou-yü, dessen zweiter Sinn ebenfalls in sprichwörtlicher Erweiterung soviel bedeutet wie „den Ruf der Familie vernichten“.

11. 老鼠跌在麵缸裏 白瞪眼咧 „Die Ratte stolpert in den Mehltrog sie hat dann weiße starrende Augen.“

Diesem Hsieh-hou-yü liegt ein Lautrebus zugrunde. Die zweite Bedeutung ergibt sich nämlich aus dem Gleichklang von 白瞪眼

mit 不承認 im T'ai-yüan-fu-Dialekt, was soviel bedeutet wie „etwas nicht eingestehen wollen“.

12. 眼睛貼紙 故意學瞎 „Papier vor die Augen kleben absichtlich Blinden nachahmen.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus; im T'ai-yüan-fu-Dialekt ist das Zeichen 瞎 homonym mit 壞. Daraus ergibt sich die zweite Bedeutung: „absichtlich dem Treiben der Schlechten nachahmen“.

Eine Variante dieses Hsieh-hou-yü lautet: 走路蒙眼兒咧 . . . 學瞎了 „Mit verbundenen Augen gehen . . . Blinden nachahmen.“

Die zweite Bedeutung ist die gleiche: 瞎 gleich 壞.

13. 腳心裏貼膏藥 壞到底了 „In die Fußsohle ein Pflaster kleben das Übel ist bis nach unten gelangt.“

Hier liegt ein Sinnrebus zugrunde. Die zweite Bedeutung ergibt sich aus dem übertragenen Sinne von 到底 „durch und durch“, „gänzlich“; mithin ist der zweite Sinn: „gänzlich verkommen, gänzlich verdorben“.

Eine Variante dieses Hsieh-hou-yü lautet: 腳板子流膿 . . . 壞到底了. „Aus dem Rist fließt Eiter . . . das Übel ist bis nach unten gelangt.“

Der zweite Sinn ist derselbe wie oben.

14. 蒲籃太小 盤不下你這蛇 „Der Schilfkorb ist zu klein du große Schlange kannst dich nicht darin zusammenrollen.“

Der zweite Sinn ist, verallgemeinert, eine sprichwörtliche Redensart: 我不敢惹你, 你是太利害 „ich wage nicht, dich zu reizen, du bist mir zu gefährlich“. Der Bild der Schlange ist das Gleichnis für einen gefährlichen und unangenehmen Zeitgenossen.

15. 屎胖牛哭他媽 兩眼黑黑 „Der Mistkäfer beweint seine Mutter seine beiden Augen sind ganz schwarz.“

Zugrunde liegt ein Sinnrebus, nämlich die zweite Bedeutung von 兩眼黑黑, die im T'ai-yüan-fu'er Dialekt jemanden bezeichnet, dem Menschen und Gegend unbekannt sind. Das Peking'er Äquivalent ist 人生地疎. Der T'ai-yüan-fu'er Ausdruck 屎胖牛 „Mistkäfer“ entspricht dem Pekinesischen 屎蜣螂 oder 屎蜣螂.

16. 蛤蟆跑到竹竿裏去 人家說他受難過咧, 他說他是過節咧 „Der Frosch läuft die Bambusstange hinauf die Leute sagen, er hat es sehr schwer; er

selbst sagt, er hat schon wieder einen Bambusknoten überschritten.“

Zugrunde liegt ein Sinnrebus, nämlich die doppelte Bedeutung von 節, das sowohl Bambusknoten wie auch Festtag bedeutet. Danach heißt also 過節 „Festtage erleben“. Dieses Hsieh-hou-yü wird angewandt, wenn man einen Armen gutes Fleisch essen sieht. Dann sagen die Leute, er habe es als Armer doch sehr schwer und solle lieber sparen, er selber aber sagt: jetzt sei die Zeit der Festtage und da habe er wohl das Recht Fleisch zu essen!

17. 蛤蟆上了花椒樹了.... 蹄蹄腿腿莫有放處了. „Der Frosch klettert auf den Pfefferbaum seine Füße finden keinen Platz zum Niedersetzen (weil der Pfefferbaum Dornen hat).“

Dieses Hsieh-hou-yü wird nur in übertragener Bedeutung gebraucht und zwar findet es Anwendung auf ungezogene Kinder, die überall hinrennen und immer da sind, wo sie nicht sein sollen, deren Beine immer in Bewegung sind und 莫有放處 also keinen Platz finden, wo sie zur Ruhe kommen.

18. 蛤蟆上了花椒樹了.... 蹄蹄腿腿都麻了. „Der Frosch klettert auf den Pfefferbaum seine Füße sind ganz steif und starr (wegen der Dornen).“

Zugrunde liegt ein Sinnrebus; die zweite Bedeutung ist die Verallgemeinerung des Ausdrucks in dem Sinne „starr und ängstlich sein“, nämlich 懼上 die „Vorgesetzten“ fürchten. Das Hsieh-hou-yü wird also für kleine ängstliche Beamte gebraucht.

19. 豆腐跌在灰裏邊.... 吹不的打不的. „Wenn der Bohnenkäse in die Asche fällt läßt sie sich nicht abpusten und nicht abklopfen.“

Die zweite Bedeutung ist die Verallgemeinerung des Gedankens. Dieses Hsieh-hou-yü wird angewandt mit Bezug auf böse, reizbare und nachtragende Menschen und hat den Sinn von: 不敢惹惡人 „man soll böse Menschen nicht zu reizen wagen“.

20. 鉄匠爐子不用灯.... 掏出便見. „Der Ofen des Schmieds braucht keine Lampe zieht er (das Eisen) heraus, dann sieht er (denn das glühende Eisen leuchtet).“

Das Hsieh-hou-yü wird in übertragener, moralischer Bedeutung angewandt, und zwar wird es mit Bezug auf jemand gesagt, der gute Gedanken im Herzen hat und gut zu handeln pflegt, so daß er nichts zu fürchten hat und seine Ruhe nicht verliert.

21. 掛掛猶道喜咧 先喜而後憂. „Die Eule gratuliert zuerst Freude, dann Leid.“

Der zweite Sinn ist die Verallgemeinerung des Gedankens: Gratulieren bringt Freude, da aber die Eule ein Unglücksvogel ist und ihr Erscheinen den Tod bedeutet, so folgt auf die Freude Leid. 掛掛猶 ist T'ai-yüan-fu-Dialekt für das Pekinesische 夜猫子, das dem Wên-hua-Ausdruck 鷗梟 entspricht.

22. 掛掛猶道喜咧 惡鳴在外. „Die Eule gratuliert der üble Klang (ihrer Stimme) ist draußen zu vernehmen.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus. Der zweite Sinn ergibt sich aus dem Gleichklang 惡鳴 und 惡名 und bedeutet: alle wissen, daß sein Ruf verdorben ist; sein schlechter Ruf ist draußen bekannt.

23. 狗咬呂洞賓 不識好歹人. „Wenn ein Hund den Lü Tung-pin beißt dann kennt er keinen Unterschied zwischen guten und schlechten Menschen.“

Dieses Hsieh-hou-yü hat sprichwörtliche Bedeutung und wird auf jemanden angewandt, der so dumm ist, daß er keinen Unterschied zwischen guten und bösen Menschen machen kann.

24. 狗咬耗子 多管閑事. Wenn der Hund die Ratte beißt dann kümmert er sich zu viel um müßige Dinge.“

Auch dieses Hsieh-hou-yü hat sprichwörtliche Bedeutung. Der zweite Sinn bedeutet: jemand kümmert sich zuviel um anderer Leute Sachen.

25. 狗咬赴驛漢 纏鞭咧. „Der Hund beißt den Maultiertreiber er schlägt (eigentlich: umwickelt) ihn mit der Peitsche.“

Der zweite Sinn ist eine Verallgemeinerung des Ausdrucks und wird im Sinne von 欺負 „beleidigen“ gebraucht.

26. 烏鴉站在菸包上 登學號咧. „Die Krähe steht auf dem Tabakspaket sie tritt auf die Firmenmarke.“

Zugrunde liegt ein Sinnrebus. 登 wird nicht nur in dem Sinne von „besteigen, auf etwas treten“ gebraucht, sondern auch in dem Sinne von 登下去 „niedertreten, vernichten“. 字號 bedeutet ferner soviel wie 買賣 „Handel“. Daraus ergibt sich die zweite Bedeutung 登他的買賣 „jemandes Handel niedertreten“ oder „vernichten“.

27. 頭上抹豬油 葷頭. „Schweinefett auf den Kopf schmieren Fleisch-kopf.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus. Die zweite Bedeutung ergibt sich aus dem Gleichklang von 葷 und 混. 混頭 bedeutet dann soviel wie Dummkopf.

28. 貓哭老鼠 假慈悲. „Die Katze beweint die Ratte falsches Mitleid.“

In übertragener Bedeutung wird dieses Hsieh-hou-yü auf Personen angewandt, die z. B. mit viel Geld in Gegenden der Hungersnot oder Überschwemmungen gehen und den Armen ihre Kinder abkaufen. Sie sagen, sie täten ein gutes Werk und machten die Mädchen zu Töchtern, in Wahrheit aber machen sie sie zu Dirnen in Teehäusern und machen ein gutes Geschäft aus deren Not.

29. 棹子底下耍拳咧 起手不高. „Unter dem Tisch boxen da kann man die Hände nicht hochheben.“

Es liegt ein Sinnrebus zugrunde, indem 起手 außer „die Hände hochheben“ soviel bedeutet wie „beginnen, Beginn, Ursprung“, und zwar in dem Sinne von 出身 „Herkunft“. Danach ist die zweite Bedeutung: 出身不高 (= 好) „von niedriger Herkunft sein“.

30. 身上披狗皮咧 裝的是老虎. „Über den Körper ein Hundefell hängen sich so kleiden (so tun), als ob man ein Tiger wäre.“

Die zweite Bedeutung ist die Verallgemeinerung des Sinns. Das Hsieh-hou-yü wird auf jemanden angewandt, der an sich 老實 gutmütig ist und nur so tut, als ob er sehr gefährlich wäre; man sagt dies z. B. von einem Soldaten, der Uniform angezogen hat.

31. 胡蘿蔔敲磬咧 不成錘子. „Mit der gelben Rübe den Klangstein (im Tempel) schlagen das ist kein Hammer.“

Zugrunde liegt ein Sinnrebus. Im Shansi-Dialekt bedeutet 不成錘子 soviel wie im Pekinesischen 不成人 „kein Mann werden“. Dieses Hsieh-hou-yü wird auf Kinder angewandt, die nicht lernen und somit nichts zu werden versprechen. Der erste Teil des Hsieh-hou-yü drückt Verachtung aus.

32. 牆頭上走馬咧 不成戰場. „Auf der Mauer ein Pferd reiten ist doch kein Kampfplatz.“

Die zweite Bedeutung ergibt sich aus der Verallgemeinerung des Sinnes „Kampfplatz“. Die Anwendung des Hsieh-hou-yü ge-

schieht in folgendem Sinne: 在此處不能開會, 不成戰場, „an dieser Stelle (z. B. auf der Straße) kann man keine Versammlung abhalten, hier ist doch kein Kampfplatz; wir müssen einen andern Ort wählen“.

33. 打上燈籠拾糞糞 尋屎咧. „Die Laterne tragen und Dünger sammeln Mist suchen.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus. Die zweite Bedeutung des Hsieh-hou-yü ergibt sich daraus, daß 屎 und 死 im Shansi-Dialekt gleich klingen. Mithin ist die zweite Bedeutung 尋死, die dem Pekinesischen 找死 entspricht, den „Tod suchen“.

34. 狗咬刺蝟 尋着挨刺咧. „Der Hund beißt den Igel er sucht gestochen zu werden.“

Zugrunde liegt ein Sinnrebus. Das Zeichen 刺 „stechen“, heißt auch „hauen, schlagen“. Daraus ergibt sich der zweite Sinn: „sucht geschlagen zu werden“. Dieses Hsieh-hou-yü wird angewandt auf Kinder, die nicht lernen wollen, und auch auf Banditen 土匪; es hat also die Bedeutung: trotz Kenntnis der Folgen faul oder böse sein.

35. 小雀爬到神供棹上了 尋着與神鬥嘴. „Der Sperling klettert auf den Opfertisch für die Götter sucht mit den Göttern Zank.“

Die zweite Bedeutung ist die Verallgemeinerung des Gedankens. Im Scherz wendet man dieses Hsieh-hou-yü an auf jemand, der absichtlich mit einem Streit anfängt.

36. 拿上笤帚掃鞋咧 無刷子. „Mit dem Besen sich die Stiefel reinigen dann hat man keine Bürste.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus. Im Shansi-Dialekt lautet 刷 gleich *fz*, mithin ist die zweite Bedeutung 無法子 „kein Mittel haben“ (oder wissen), was dem Pekinesischen 沒有法子 oder 沒有辦法 entspricht. Das Hsieh-hou-yü wird also angewandt, wenn man weder ein noch aus weiß.

37. 高樑上掛馬鑼 敲的要怎咧. „Auf einem hohen Pfahl einen großen Gong aufhängen (der Ton) des Schlagens (reicht so weit), was willst du noch mehr.“

Der Sinn ist, daß man sich den Klang garnicht größer und weiter reichend denken kann. — Zugrunde liegt ein Lautrebus. Die zweite Bedeutung ergibt sich aus dem Gleichklang von 敲 mit 巧 „schlau, gerissen“. Dieses Hsieh-hou-yü wird also auf jemanden angewandt, der sich für 很狡猾的聰明, gefährlich schlau, für schlauer als alle andern hält, es aber im Grunde gar nicht ist. Der zweite Sinn

lautet also, wörtlich übersetzt: er ist ja so schlau, was willst du noch mehr!

38. 豬八戒賣涼粉 調和很醜. „Das Schwein Pa-chieh verkauft Gallerte die Würze ist sehr streng.“

豬八戒 ist der bekannte Schweinsdämon aus dem 西遊記; diese Gestalt, die häufig in Schattenspielen vorkommt, wird in den Hsieh-hou-yü eine allegorische Figur, wie ich es etwa in einem Dutzend Pekinger Hsieh-hou-yü gefunden habe (vgl. dazu Jacob-Jensen, *Das chinesische Schattentheater*, Stuttgart 1933, S. 17/18, wo auf den Schweinsdämon Chu-pa-chieh hingewiesen wird). Dieses Hsieh-hou-yü beruht auf einem doppelten Sinnrebus, insofern als 調和 nicht nur „Würze“, sondern auch „Mischung“ bedeutet und 醜 nicht nur „streng“, sondern auch „stark“. Mithin ist die zweite Bedeutung: die Mischung ist sehr stark. Das Hsieh-hou-yü wird angewandt auf Mädchen, die häßlich sind und viel Schminke gebrauchen, um schön zu werden.

39. 帽瓢上戴涼帽 冠上加冠. „Auf der kleinen schwarzen Kappe noch eine kleine kühle Mütze tragen zu der Kappe noch eine Kappe fügen.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus; der zweite Sinn ergibt sich aus dem Gleichklang von 冠 mit 官. Danach also ist 官上加官 soviel wie 升官 „im Amt befördert werden“. Dieses Hsieh-hou-yü wird als 吉祥的話 Glückwunsch zu Neujahr gebraucht.

40. 啞子見了他媽子 沒說的. „Der Stumme hat seine Mutter gesehen (besucht) da gab es nichts zu reden.“

Die zweite Bedeutung ist der übertragene Sinn von 沒有可說的 und findet seine Anwendung als Bezeichnung für jemand, dessen Ruf so verdorben ist, daß man nichts mehr über ihn sagen kann, daß man wirklich kein Wort mehr über ihn verlieren kann.

41. 啞子吃黃蓮 有苦無處訴. „Wenn der Stumme Bitterwurz ißt obwohl das sehr bitter ist, kann er es doch niemand sagen.“

Zugrunde liegt ein doppelter Lautrebus, indem 苦 nicht nur „bitter“, sondern auch „Bitternis, Leid“ bedeutet, und 訴 nicht nur „sagen“, sondern auch „anklagen“. Daraus ergibt sich die zweite Bedeutung des Hsieh-hou-yü: Obgleich jemandem großes Leid widerfahren ist, doch nicht vor dem Yamên klagen können. Seine Anwendung findet es daher speziell auf arme Leute.

42. 小孩子耍刀咧 血氣之勇. „Das kleine Kind spielt mit dem Messer tapferer Mut (der sich nicht um die Folgen kümmert).“

Die zweite Bedeutung ist die sprichwörtliche Verallgemeinerung des Sinnes: Tollkühnheit.

43. 雨後送傘 赶不上了. „Nach dem Regen den Schirm senden dann kommt man nicht mehr zur Zeit.“

Die zweite Bedeutung liegt in der sprichwörtlichen Verallgemeinerung des Sinnes von: „zu spät kommen und bereuen“.

44. 土地爺戴升子 硬盔. „Der Gott des Erdbodens trägt ein Hohlmaß auf dem Kopfe ein harter Helm.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus. Die zweite Bedeutung ergibt sich aus dem Gleichklang von 盔 *k'ui*¹ „Helm“ mit 虧 „fehlen, Verlust, Schaden“. Die Verbindung *ying*⁴-*k'ui*¹ bedeutet danach soviel wie 勉強叫我吃虧. Das Hsieh-hou-yü wird also angewandt, wenn jemand mit allen Kräften dahin arbeitet, daß ich Verluste erleide oder sonstwie Schaden nehme.

45. 地鼠子想吃天鵝肉 簡直的不知高低. „Das Wiesel möchte gern Schwanenfleisch essen mit einem Wort gesagt, es kennt nicht den Unterschied von hoch und niedrig.“

Die zweite Bedeutung ist die Verallgemeinerung des Sinns; mithin wird das Hsieh-hou-yü auf den angewandt, der so dumm ist, daß er nicht den Unterschied zwischen hoch und niedrig unter den Menschen kennt.

46. 鉄把股點火咧 飯不着. „An den Mehlfischchen (eine Art Spätzle) Feuer entzünden wollen das Essen fängt nicht Feuer.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus; die zweite Bedeutung ergibt sich aus dem Gleichklang 飯 und 犯, das in der Verbindung 犯不着 den Sinn hat: „nicht der Mühe Wert sein“. Dieses Mehlggericht, das etwa dem Pekinesischen 撥魚子 *po*¹-*yü*²-*tze* entspricht, ist ein sehr dünnes Mehlgemisch, das mit Stäbchen ins kochende Wasser abgestreift wird; die herabfallenden Stückchen sehen wie kleine Fische aus, woraus sich der Name herleitet.

47. 茅廝的石頭 臭硬桌硬. „Steine im Abort stinkend und hart.“

Die zweite Bedeutung dieses Hsieh-hou-yü wird als zynisches Gleichnis für böse und sehr harte, fühllose Menschen gebraucht.

48. 一個腿跌拐拐 學跛咧. „Mit einem Fuße hopsen das Hinken lernen.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus ganz eigentümlicher Art. Das Zeichen 跛 hat im Shansi-Dialekt denselben Klang wie 坏. Diese Form ist hier die Vulgärform für 壞, ist also nicht in dem sonstigen Sinne von 坏磚 zu fassen, sondern als: „verdorben, schlecht“. Daraus ergibt sich die zweite Bedeutung: „Schlechtes lernen“. 跌拐拐 entspricht dem Peking-隔登.

49. 禿子頭上一個風子 明擺着. „Auf dem Kopf eines Kahlen ist eine Laus offen zur Schau gestellt.“

Der zweite Sinn ist die übertragene Bedeutung. Das Hsieh-hou-yü wird angewandt auf eine „leicht zu erkennende Sache“.

50. 鴨子吃菠菜 平剷. „Die Ente frißt Spinat glatt abgeschnitten.“

Zugrunde liegt ein Lautrebus, insofern als das Zeichen 剷 homonym ist mit 常 im Shansi-Dialekt. Die zweite Bedeutung ergibt sich dann aus der Verbindung 平常 und bedeutet: „eine ganz gewöhnliche Sache, etwas alltägliches“.

EIN KURZER BEITRAG ZUR QUELLENKRITIK DER REICHSANNALEN DER *KIN*- UND *YÜAN*-DYNASTIE*

Von YAO SHIH-AO

Zu seinem epochemachenden Werk *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535* (1824) hat L. v. Ranke eine besondere Beilage *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber* geschrieben. Gegen den florentiner Geschichtsschreiber Italiens Guicciardini nahm der Meister Stellung und behauptete, daß das Werk *Historia d'Italia* Guicciardinis zum großen Teil ohne Kritik aus anderen Büchern zusammengetragen sei: Die wichtigsten Tatsachen seien von ihm entstellt, Verträge geändert und nie gehaltene Reden eingeflochten; so daß die Glaubwürdigkeit des Werkes Guicciardinis sehr gering sei¹. Als der Schreiber dieses Aufsatzes das Werk des Meisters näher kennen gelernt hatte, vertiefte sich der Gedanke immer deutlicher in ihm: Wie steht es mit der Glaubwürdigkeit der kaiserlichen Edikte und der Eingaben in unseren chinesischen Reichsannalen unter den fremden Dynastien, wie z. B. in den Reichsannalen der *Kin*- und *Yüan*-Zeit?

Bekanntlich ist die *Kin*-Dynastie von Ju-ch'ên gegründet worden. Sie beherrschte den nördlichen Teil Chinas fast 132 Jahre (1117—1223) lang. Die *Yüan*-Dynastie ist ein Werk der Mongolen. Diese waren vom Nordwesten gekommen, eroberten zunächst die Hauptstadt des *Kin*-Reiches, Chung-tu, 中都, (Peiping, 1205) und besetzten dann im Jahre 1276 auch die Hauptstadt der Süd-Sung, Ling-an 臨安 (Hang-chou 杭州). Als ihre Macht unterging, zogen sie sich im Jahre 1368 wieder nach der Steppe, der Mongolei, zurück. Die Ju-ch'ên und Mon-

1 L. v. Ranke, *Sämtliche Werke*, Bd. 33 und 34, 2. Aufl., Leipzig 1874. Guicciardinis *Historia d'Italia* ist im ersten Abschnitt Bd. 34, S. 1—57 sehr ausführlich behandelt.

golen kamen als Eroberer und Herrscher ins Innere Chinas und besaßen beide anfangs keine Schrift. Obgleich die Ju-ch'ên und ein Teil der Mongolen später allmählich Chinesen wurden, hielten sie an ihrer eigenen Art noch lange Zeit fest, besonders bei Hofe. Daher verstanden die Herrscher meistens kein Chinesisch und hatten ebenfalls wenig Interesse für chinesische klassische Bildung. Nun sind zahlreiche lange Eingaben und kaiserliche Edikte in chinesischer Schriftsprache in den amtlichen Reichsannalen enthalten. Sie sind alle nicht nur in gutem Stil geschrieben, sondern erfüllt mit tief traditioneller konfuzianischer Ethik, z. B. die langen Eingaben von Hü Hung 許衡¹ und Chang Kuei² 張珪, die in den Kapiteln 158 und 175 der *Yüan-Annalen* erhalten sind. Wie war es möglich, diesen literarischen Stil den fremden Kaisern verständlich zu machen? Waren sie durch Übersetzung den Kaisern verständlich gemacht, oder waren die chinesischen Originale von Hofbeamten mongolisch verdolmetscht worden? Ohne Hilfsmittel würden sie unverstanden geblieben sein. Es ist eine grundlegende Forderung festzustellen, wie die Eingaben und kaiserlichen Edikte von damals ausgesehen haben. Denn in dem Falle, daß das Original jener langen Eingaben gar nicht oder nicht vollständig den Kaisern vorgelegen hat, verlieren sie als historische Dokumente erheblich an Wert.

Von den kaiserlichen Edikten der *Yüan*-Dynastie sind, außer den in dem amtlichen Annalen enthaltenen, während der letzten Jahrzehnte zahlreiche neue bekannt geworden. Sie sind alle in Umgangssprache und sogar fast alle Übersetzungen

¹ Seine Biographie findet sich: *Yüan-shih*, Kap. 158 (Fol. 6b—21a). Er hatte dem Kaiser Kubilai viele Eingaben vorgelegt, nur eine davon ist in seiner Biographie (Fol. 9b—17a) enthalten. Sie besteht aus rund 3600 Zeichen und ist eins der wichtigsten Dokumente für Politik und Kultur zu Kubilais Zeit. „Als die Eingabe eingerichtet wurde“, steht in seiner Biographie, „hat der Kaiser sie lobend genehmigt“. 書奏. 帝嘉納之. Ob der Kaiser ihren Inhalt tatsächlich verstanden hat, davon wird kein Wort berichtet.

² *Yüan-shih*, Kap. 175, Fol. 1—14a. Diese Eingabe (3640 Zeichen, Fol. 4b—13b) hatte Chang Kuei mit anderen Amtsgenossen im Jahre 1324 dem Kaiser eingereicht. Sie berichtet sehr ausführlich über die politischen und wirtschaftlichen Mißstände im Anfang des 14. Jahrhunderts (nach dem Tode Kubilais, 1294).

aus der *Pagspa* 八思巴-mongolischen ‚neuen‘ Schrift. Sowohl in der Form als auch im Stil sind sie ganz anders als solche, die in die *Yüan-Annen* aufgenommen sind. Welcher Art kann die Original-Form sein? Jedenfalls handelt es sich um Übersetzungen aus den in der ‚neuen‘ Schrift geschriebenen mongolischen Texten in die damalige chinesische Umgangssprache. Die kaiserlichen Edikte und amtlichen Erlasse, die in den *Yüan Tien-chang* 元典章 ‚Verfassung und amtliche Erlasse der Yüan-Dynastie‘ und *T'ung-chi-t'iao-ko* 通制條格 (1930) ‚Allgemeingültige amtliche Vorschriften der Yüan-Dynastie‘, enthalten sind, sind fast alle in Umgangssprache. Außerdem sind auch zahlreiche Inschriften vorhanden, die gleichfalls in Umgangssprache geschrieben sind. Sie entsprechen den in der *Pagspa*-Schrift geschriebenen mongolischen Originalen.

Da die Mongolen ursprünglich keine eigene Schrift hatten, haben sie am Anfang das Uigurische für die Westländer und das Chinesische für den Osten, d. h. Nordchina, Korea und die anderen östlichen Gebiete als amtliche Schrift anerkannt. Im eigentlichen China wurden die Edikte damals fast alle noch in Schriftsprache abgefaßt. Sie sind uns übrigens zum Teil leider nur in „Auszügen“ 節該 *tsieh-kai*, oder 節文 *tsieh-wên*, erhalten. Sie galten offenbar auch nur in dem chinesischen Gebiet. Nach Einführung der *Pagspa*-Schrift im Jahr 1269 durch den Kaiser Kubilai wurden alle kaiserlichen Edikte in dieser ‚neuen‘ Schrift, d. h. mongolischer Sprache geschrieben. Chinesische Schrift wurde nebenbei verwandt⁴. Wo diese mon-

¹ Die Biographie von *Pagspa Lama* (1238—1279) befindet sich *Yüan-shih*, Kap. 202 (S. 1b—2a).

² Vgl. Pelliot, *T'oung Pao* 11. Serie, Vol. XXVII, S. 379.

³ So z. B. die Edikte von Wang Oh 王鶚 (1189—1273) u. a. geschrieben wurden und die in den *Yüan-shih* enthalten sind, sind in den *Yüan Tien-chang* öfter als Auszüge bezeichnet.

⁴ Das kaiserliche Edikt lautet folgendermaßen: „Deshalb beauftragte ich (der Kaiser) den Reichslehrer (vgl. Pelliot *T. P.* v. o, Ser. Vol. XII, S. 671 ff.) *Pagspa* eigens damit, eine neue mongolische Schrift zu schaffen. Von nun an müssen alle kaiserlichen Erlasse in der neuen mongolischen Schrift geschrieben werden. Daneben hat man sich in den einzelnen Ländern nach wie vor als Nebentext der Landesschrift zu bedienen. 故特命國師八思巴創爲蒙古新字。……自今以後凡有璽書頒降並用蒙古新字。仍以其國字副之. (*Yüan tien-chang*, Kap. 1, Kaiserl. Edikte, fol. 3a. Auch *Yüan-shih*, Kap. 202, fol. 2a.)

golisch abgefaßten Edikte zur allgemeinen Kenntnis in China übersetzt wurden, bedient man sich jetzt größtenteils nicht mehr der Schriftsprache, sondern der Umgangssprache. Was in den Yüan-Annalen enthalten ist, ist meistens zweite Redaktion. Da die Gelehrten immer die Neigung hatten, die in der Umgangssprache geschriebene Schrift nicht anzuerkennen, haben sie solche Edikte im amtlichen Auftrage oder selbständig nochmals in Schriftsprache durchredigiert. Diese Redaktionen stammen vielleicht auch aus späterer Zeit. Nur ein einziges kaiserliches Edikt in Umgangssprache (von 1324) ist noch in den *Yüan-Annalen* (Kapitel 29) zu finden, und zwar auch nur im Text des ‚unverbesserten‘ älteren Drucks oder der älteren Palastausgabe von 1739 (乾隆四年).

Hier möchte ich als Beispiel zur Quellenkritik der Eingaben und kaiserlichen Edikte der amtlichen Reichsannalen unter den fremden Dynastien, z. B. der Yüan- und Kin-Dynastie, zwei Stellen hervorheben. Eine ist das obengenannte kaiserliche Edikt „zur Verkündung der Thronbesteigung des Kaisers Taiting der Yüan-Dynastie“ (am 4. Oktober 1324) und die andere ist eine kurze Biographie des Siao-I 蕭肄 in den *Kin-Annalen*, Kapitel 129. Die erste zeigt, daß die sogenannte „Stil-Verbesserung“, d. h. Veränderung kaiserlicher Edikte noch im 18. Jahrhundert fortgesetzt wurde. Das chinesische Original, d. h. die erste Übersetzung aus dem Mongolischen, ist bereits im Jahre 1905 von Ed. Chavannes ins Französische übersetzt worden. (*T'oung Pao*, II. Ser. Vol. VI, S. 36—40). Die Redaktion aus dem 18. Jahrhundert in chinesischer Schriftsprache ist in der nach 1781 (eigentlich seit 1747, 乾隆十七年) veränderten Ausgabe, Kapitel 29 Seite 1a bis 2a enthalten. Wenn wir die beiden Texte vergleichen, merken wir, daß es bei der Verschiedenheit sich nicht nur um den Stil handelt, sondern mit der schriftsprachlichen Fassung chinesischen Anschauung auch auf den Inhalt gewirkt hat. Ursprünglich sollte die „Verbesserung und Veränderung“ nur auf den Stil beschränken. Das ist auch in der „Verbesserungsausgabe“ hinter dem „verbesserten Text“ deutlich angegeben. Dort findet sich folgende Anmerkung: „Das von mongolischer in chinesische Umgangssprache übersetzte Original des kaiserlichen Edikts hat keinen guten Stil, so daß die Neu-

ausgabe ihn ändern und verbessern mußte. Das Original des kaiserlichen Edikts ist in der Beilage *K'ao-cheng* (考證, zum Vergleich) angeführt.¹ Wegen des schlechten Stils hat man die wichtigen Quellen der Mongolenzeit, z. B. das Buch *Sheng-wu Ts'in-cheng luh* 聖武親征錄, 'Berichte über die persönlichen Feldzüge des Kaisers Cingges' (geschrieben vor 1294) und *Yüan tien-chang* u. a. nicht in die vier Abteilungen der Literatur, *Sze-ku tsüan-shu* 四庫全書, „Vollständigen Bücher der 4 Magazine“, aufgenommen². Wegen des schlechten Stils haben sich die Gelehrten, z. B. Ku Yen-wu 顧炎武 (1613—1681) in seinem Werk, *Shan-tung kao-ku luh* 山東考古錄, 'Notizen über archäologische Untersuchungen in der Provinz Chang-tung' (um 1661) über die vulgäre Ausdrucksweise dieses kaiserlichen Edikts vom Jahre 1324 lustig gemacht³. Der Verfasser des Buches *Ti-king king-wu loh* 帝京景物略, 'Kurze Beschreibung der Landschaft und Sehenswürdigkeiten der kaiserlichen Residenz', Liu T'ung 劉侗 hat absichtlich keine Inschriften in sein Werk aufgenommen. Aber wegen des „ordinären Stils“ bringt er ausnahmsweise eine Inschrift aus der Yüan-Zeit. In der Einleitung sagt er deutlich folgendermaßen: Eine Inschrift aus der Yüan-Zeit wird aufgenommen, da man über die fremdartige Sprache lachen muß⁴.“ Man veränderte also wegen des schlechten Stils

¹ 原詔由蒙古語譯漢. 俚俗無文. 今從改本. 而附錄原詔于考證.

² Man findet die beiden Bücher nur in der „Abteilung der Büchertitel“ 存目 des kaiserlichen Katalogs (*Katalog der vollständigen Bücher der vier Magazine*) 四庫全書總目, Kap. 52 und 83. Dort wird der Stil der beiden Bücher scharf kritisiert und deshalb wurden sie nicht aufgenommen. — Hier fand auch dasselbe Schicksal das Buch *Chi-cheng f'iao-ko*, 至正條格 (1345), „Allgemeingültige amtliche Vorschriften aus der Chi-cheng-Zeit“ (1341—1367). (Kap. 84 des obengenannten Katalogs.)

³ „Das kaiserliche Edikt zur Verkündung der Thronbesteigung, das sich in der dynastischen Chronik des Kaisers Tai-ting der Yüan-Annalen befand, ist stilistisch sehr ordinär und schlecht. Es wurde für seine eigenen Landsleute geschrieben, worüber man lachen kann.“ 元史泰定帝本紀. 有卽位一詔. 文極鄙俚. 蓋以曉其本國人者. . . . 可發一笑. (S. 16. Aus der Sammlung *Lung-wei pi-shuh* 龍威秘書 Abt. VII, Nr. 2).

⁴ 存一元碑夷語可刪故. Liu Tung war Ts'in-shih 進士 der Ch'ung-cheng 崇禎 (1628—1644) Zeit. Hier habe ich das Buch "The Arcoan in Yüan Dynasty" *Yüan Yeh-li-k'o-wen k'ao* 元也里可溫考

den Originaltext und veränderte zugleich auch bewußt oder unbewußt den Inhalt und schloß bei der Wahl des Stoffes derartige Texte einfach aus.

Aus der anderen Probe, der *Biographie* von Siao I, werden wir ein Bild davon gewinnen, wie gering die chinesische klassische Bildung der fremden Kaiser war, was in den amtlichen Annalen nicht mehr deutlich genug zum Ausdruck kommt¹. Im Gegensatz zu der weit verbreiteten Meinung, daß die Fremdherrscher in China sehr bald völlig zu „guten Chinesen“ geworden seien, zeigt sich hier, daß die Chinesen infolge der Unkenntnis der Fremdherrscher von chinesischer Sprache und Sitte oft unschuldig zu leiden hatten. Im Folgenden übersetze ich die *Biographie* von Siao I aus den *Reichsannalen* der Kinyndynastie und gebe den Original-Text photographisch als Beilage. Die *Kin-Annalen* wurden im Jahre 1344 amtlich fertig-

(Sammlung *Tung-fang wen-k'u* 東方文庫, Nr. 73, 1923, Shanghai, Commercial Press) von meinem verehrten Lehrer Professor Chen Yüan 陳垣 benutzt.

1 Wie gering die chinesische klassische Bildung der Kaiser der Yüan-Zeit war, werde ich hier an einer Stelle (Kap. 181, *Biographie* von Yü-Tsi 虞集傳 der *Yüan Annalen*), beweisen: „Die Einrichtung der ständigen Vorträge (beim Kaiser) 經筵, bestand in der Auswahl der für Ethik und Regierungsgrundsätze wichtigen Stellen aus den Klassikern und Annalen. Sie wurden sowohl in der amtlichen Staatssprache (mongolisch) als auch chinesisch vorgelesen. Bei der genauen Übersetzung bestand die Schwierigkeit darin, daß es nicht leicht war, die Bedeutung derjenigen Stellen, die die heiligen Lehren darlegten, erschöpfend zu erklären. Ebenso schwer war es, die Art der Stellen bis ins einzelne zu verfolgen, die auf Zeitprobleme hinviesen. Deshalb wurden immer die zur gegebenen Zeit besten Kenner dieser Lehren dafür ausgewählt. Trotzdem wurde man erst nach mehreren Tagen mit einem Abschnitt fertig. (Yü) Tsi hat wiederholt die Unterschiede zwischen Altertum und Gegenwart, Bezeichnungen und Tatsachen dargelegt, um sie verständlich zu machen. Erst so gelang es ihm, Mißverständnisse zu vermeiden. (Er glaubte aber, daß) es ihm mit seinen Ausführungen von zehntausend Fällen nicht mal in einem gelang, den richtigen Sinn zu treffen. Niemals zog er sich daher ohne innerlich zu seufzen zurück.“ 經筵之制, 取經史中切於心德治道者. 用國語漢文兩進讀. 潤譯之際, 患夫陳聖學者, 未易於盡其要. 指時務者, 猶難於極其情. 每選一時精於其學者, 爲之猶數日乃成一篇. 集爲反覆古今名物之辨以通之, 然後得以無忤. 其辭之所達, 萬不及一則未嘗不退而竊歎焉.

gestellt und bestehen aus 135 Kapiteln. Ich habe die kleine Palastausgabe, die im *Wu-chou tung-wen Verlag* 五洲同文書局 1903 in Shanghai nachgedruckt wurde, benutzt.

Die *Biographie* von Siao I: aus den „Biographien der Günstlinge am Hofe“ der *Kin-Annalen* (Kap. 129 Fol. 3).

Siao I stammte aus dem Stamme Hi 奚¹. Nachdem er sich die Gunst des Kaisers Hi-tsung 熙宗² erworben hatte, umschmeichelte er auch die Kaiserin Tao 悼后³. Deshalb brachte er es mit der Zeit bis zum Staatssekretär, Tsan-chi-cheng-shi 參知政事⁴. In der Nacht zum 21. Tage des 4. Monats des 9. Jahres Huang-tung 皇統 (1149)⁵ war ein starkes Gewitter. Der Blitz schlug in die „Dachschweifeule 鷗尾⁶ des kaiserlichen Schlafgemaches ein und zertrümmerte sie. Das Feuer drang von außen ein und erfaßte die Vorhänge des inneren Schlafgemaches⁷. So mußte der Kaiser in einem anderen Palast umziehen, um dem Feuer und Unwetter zu entrinnen.⁸

1 Einer der Stammesnamen des Tung-hu Volkes.

2 Der 3. Kaiser der *Kin*-Dynastie, regierte 1135—1150 (*Kin-shih*, Kap. 4). Sein Name ist Tan 亶. Hi-tsung ist sein Tempelname. Sein Ehrenname (Tsün hao 尊號) *Hung-ki tsan-wu chuang-ting hiao-ch'eng huang-ti* 弘基續武莊靖孝成皇帝.

3 Sie heißt auch Kaiserin Tao-p'ing, geborene P'ei-man 悼平皇后 裴滿氏. Sie wurde vom Kaiser Hi-tsung im Jahre 1149 hingerichtet (*Kin-shih*, Kap. 63, Fol. 6—7).

4 Der Titel bedeutet: „geschäftsführender Beamter, Stellvertreter des ersten Ministers; er hilft dem ersten Minister die Geschäfte des Ministeriums erledigen. Er steht auf der unteren Stufe des 2. Ranges.“ 爲執政官. 宰相之貳. 佐治省事. 從二品. (*Kin-shih*, Kap. 55, 百官志 Fol. 2).

5 Das ist der 29. Mai 1149. Huang-tung ist eine der Jahresbezeichnungen, *nien-hao*, 年號 (1141—1149) des Kaisers Hi-tsung.

6 鷗尾 „Eulenschweif“ auch *Hiao-wen* 鷗吻 „Eulenschnabel“ genannt. „Er ist ein Schmuck auf den Ecken eines Palastes“ 宮殿屋角上之飾也 (*Tze-yüan*). (Siehe Abb. Taf. 2 und 37 u. a. bei Ed. Fuchs, *Dachreiter und verwandte chinesische Keramik*, 1924; E. Boerschmann, *Die Baukunst und religiöse Kultur der Chinesen*, 1914, Bd. II, S. 178, 250 u. a.)

7 寢殿 im Kapitel 24, „Geographische Beschreibung“, 地理志 Fol. 2a, wird auch der Name des kaiserlichen Schlafgemaches genannt, „Das kaiserliche Schlafgemach heißt *siao-i*“ 寢殿曰宵衣.

8 Über diese Katastrophe hat der Geschichtsschreiber in den *Kin-Annalen* wiederholt berichtet. So sagt er im Kap. 4, der dynastischen Chronik, 本紀 des Kaisers Hi-tsung folgendes: „In der Nacht zum 21. Tage des 4. Monats war ein starkes Gewitter. Der Blitz zerschlug die Dachschweifeule

Darauf wollte er ein sich selbst anschuldigendes Edikt erlassen¹. Der Hofsekretär, Mitglied der Han-lin Akademie, Chang Kün 張鈞, sah den Entwurf des Ediktes durch². Chang Kün war der Meinung: um die Warnung des Himmels anzuerkennen, müßte sich der Kaiser schwer tadeln und demütigen. Daher drückte er (Chang Kün) sich in seinem Entwurf folgendermaßen aus: „Da ich nicht die rechte Tugend besitze, habe ich die Autorität des Himmels verletzt; berücksichtige meine Beschränktheit (*kua* 寡) und Unwissenheit (*meh* 昧)“; „wie ein kleines (*miao* 眇) Kind (*siao-tze* 小子) bin ich!“ usw. Siao I ver-

des kaiserlichen Schlafgemaches. Das Feuer drang in die kaiserlichen Schlafräume und verbrannte die Vorhänge. Der Kaiser begab sich eilig nach einem anderen Palast, um dem Feuer und Unwetter zu entrinnen“ 四月壬申夜大風雨雷電震壞寢殿鷓尾有火入上寢燒幃幔帝趨別殿避之 (*Kin-shih*, Kap. 4, Fol. 14). Im Kap. 23 „Aufzeichnungen der Katastrophen“ *Wu-hing-chi*, 五行志, steht auch: „In der Nacht zum 21. Tage des 4. Monats des 9. Jahres war ein starkes Gewitter. Der Blitz schlug in die Dachschweifeule des kaiserlichen Schlafgemaches und zertrümmerte sie. Das Feuer drang bis zur kaiserlichen Schlafstelle und verbrannte die Vorhänge. Der Kaiser geriet in Furcht und verlegte seine Wohnung nach einem anderen Palast“ 九年四月壬申夜大風雨雷電震寢殿鷓尾壞有火入帝寢燒幃幔上懼從別殿.

1 下詔罪己. Das ist ein alter Brauch. Wenn die Dynastie sich in Not befand, erließ der Kaiser ein „sich selbst anschuldigendes Edikt“ 罪己詔, um die beunruhigte Stimmung des Volkes wieder für sich zu gewinnen. Im *Tso-chuan* 左傳 (莊公十一年), sagte Tsan Wen-ch'ung 臧文仲; „Die Könige Yü und Tang hatten sich selbst angeschuldigt, daher gelangten sie bald zu hohem Ansehen, 禹湯罪己其興也悖焉. (Legge, *Ch. Cl.* V, 87/88). Daher stammt der Brauch

2 翰林學士張鈞視草. Aber im Kapitel 4 (Fol. 14b) ist deutlich angegeben, daß Chang Kün nicht nur den Entwurf des Ediktes durchgesehen, sondern auch besorgt hat. „Am Tage Wu-tze des 5. Monats beabsichtigte der Kaiser, da am 21. und 26. Tage des 4. Monats der Himmel ungewöhnliche Erscheinungen zeigte, ein großes Begnadigungsedikt zu erlassen. Darauf befahl er dem Hofsekretär, Mitglied der Han-lin Akademie, Chang Kün, das Edikt zu schreiben. Der Staatssekretär Siao I beschuldigte Chang Kün, Ausdrücke gebraucht zu haben, die Seine Majestät beleidigten. Der Kaiser ließ aus Zorn Chang Kün hinrichten“. 戊子以四月壬申丁丑天變肆赦命翰林學士張鈞草詔參知政事蕭肄摘其語以爲誹謗上怒殺鈞.

3 惟德弗類上干天威顧茲寡昧眇予小子. Alle diese Ausdrücke stammen aus dem *Shu-king* 書經. Z. B. im Kap. 3, *Ta Yü Muh*, 大禹謨 „Nur die Tugend hat auf den Himmel Einfluß“, 惟德動天;

dolmetschte diesen Entwurf dem Kaiser und sagte folgendes: „Nicht die rechte Tugend besitzen“ ist eine ungeheure Beleidigung (Seiner Majestät)! Das Zeichen *kua* (Beschränktheit) bedeutet „allein“ und „keinen Anhang haben“. *Meh* (Unwissenheit) heißt „versteht nicht, was menschlich ist“. Das Zeichen *miao* bedeutet, daß die Augen nichts sehen können. *Siao-tze* ist ein Ausdruck für Säugling. Das ist ein literarischer Mißbrauch der Chinesen, um den Herrscher zu beschimpfen!¹ Der Kaiser geriet dadurch in große Wut und befahl der Palastschutzwache, Chang Kün hinwegzuschleppen und ihn mit dem Stock zu prügeln. Nach mehreren hundert Schlägen war er noch nicht tot. Dann zerschnitt man mit einem Handschwerter seinen Mund und kochte ihn! Zur Belohnung wurde Siao I (vom Kaiser) ein Gürtel aus Nashorn, genannt *tung-tien-si-tai* 通天犀帶, geschenkt.

Er stützte sich auf die kaiserliche Gunst, verächtlich behandelte er seine Amtsgenossen. Dadurch entstanden Feindseligkeiten zwischen ihm und dem (späteren Kaiser) Hai-ling 海陵². Als Hei-ling den Kaiser Hi-tzung ermordet und den Thron an sich gerissen hatte³, erhöhte er Ämter und Titel der

Kap. 17a *Shue-ming* aus 說命上: „Ich fürchte, nicht die rechte Tugend zu besitzen“, 台惟恐德弗類; und im Kap. 14b *Tai Kia* B. 太甲中: „Ich kleines Kind, verstand nicht, worin die Tugend besteht und bin aus der Art geschlagen“, 予小子不明於德自底不類 usw. (siehe Couvreur, *Chou king*, Part. I, ch. III, S. 42; Part. III, ch. VIII, S. 152; ch. V, S. 123). Chang Kün hatte die Absicht, Kaiser Hi-tzung mit dem früheren König Tai Kia zu vergleichen. Der Ausdruck „Ich kleines Kind“, 予小子 ist also eine bekannte Benennung eines Königs in alter Zeit gegenüber dem Himmel oder den Ahnen. Sie kommt im *Shu-king* besonders häufig vor.

¹ 此漢人託文字以冒主上也.

² Der 4. Kaiser der *Kin*-Dynastie, 1150—1161 (*Kin-shih*, Kap. 5). Als er den Thron bestieg, erhielt er von seinen Ministern den Ehrennamen: *Fa-tien yin-yün tseng-wu süan-wen ta-ming sheng-hiao Huang-ti*, 法天應運睿武宣文大明聖孝皇帝. Er wurde 1161 ermordet. 1162 (大定二年) erkannte ihn der neue Herrscher als Kaiser nicht an und setzte seinen Rang herab als „Prinz von Hai-ling“ 海陵郡王. 1180 wurde seine Benennung nochmals erniedrigt zu „Einfacher Mann von Hai-ling“ 海陵庶人.

³ Es war im Januar 1150. (皇統九年十七月丁己; nach P. Hoang, *Concordance etc.* Shanghai, 1910, ist der erste Tag des 12. Monats des 9. Jahres Huang-tung gleich dem 1. Januar 1150.) Die Ermordung des

佞幸傳

蕭肄本奚人有寵於熙宗復詔事悼后累官參知政事。皇統九年四月壬申夜大風雨雷電震壞寢殿鴟尾有火自外入燒內寢幃幔帝徙別殿避之欲下詔罪已翰林學士張鈞視草鈞意欲奉答天戒當深自貶損其文乾隆四年校刊

金史卷百十九 列傳 三

有曰惟德弗類上干天威及顧茲寡昧眇予小子等語肄譯奏曰弗類是大無道寡者孤獨無親昧則於人事弗曉眇則目無所見小子嬰孩之稱此漢人託文字以晉主上也帝大怒命衛士拽鈞下殿榜之數百不死以手劒釐其口而醢之賜肄通天犀帶憑恃恩倖倨視同列遂與海陵有惡及篡立加大臣官爵例加銀青光祿大夫數日召肄詰之曰學士張鈞何罪被誅爾何功受賞肄不能對海陵曰朕殺汝無難事人或以我報私怨也於是詔除名放歸田里禁錮不得出百里外。

Großwürdenträger. So stieg Siao I ordnungsgemäß auch zum 2. Rang des *Yin-tsing kuang-lu tai fu* 銀青光祿大夫 auf. Einige Tage später berief der (neue) Kaiser Siao I zur Audienz und fragte ihn: „Wegen welchen Verbrechens wurde der Hofsekretär Chang Kün hingerichtet? Für welches Verdienst erhieltst du die Belohnung?“ Siao I konnte darauf nichts erwidern. „Wenn ich dich töten lassen wollte“, sagte der Kaiser Hai-ling, „würde das keine Schwierigkeiten machen. Man würde aber vielleicht darüber reden, daß ich meine eigene Rache an dir nähme!“ Darauf wurde sein (Siao I) Name durch kaiserliches Edikt aus der Beamtenliste gestrichen und er in seine Heimat verbannt. Er stand unter amtlicher Aufsicht, und es war ihm nicht erlaubt, über einen Umkreis von hundert Meilen (Li) hinauszugehen.

Kaisers Hi-tsung wird im Kap. 4, Fol. 15—16; Kap. 5, Fol. 2—3 und Kap. 134, Fol. 1—13 der *Reichsannalen der Kin Dynastie* wiederholt erwähnt.

華山女 DAS MÄDCHEN VOM HUA-SHAN*

Von HAN YÜ¹

Übersetzt und erläutert von EDUARD ERKES

街東街西講佛經

Östlich und westlich der Straße erklärt man buddhistische Bücher.

撞鐘吹螺鬧宮庭

Man schlägt Glocken und bläst Muschelhörner und lärmt in den Klosterhöfen².

廣張罪福資誘贅

Weithin macht man Sünde und Glück bekannt³ und fördert⁴ gewaltsame Entführungen⁵.

聽衆狎恰排浮萍

Die lauschende Menge belustigt sich⁶, aneinandergereiht wie schwimmende Wasserlinsen⁷.

¹ Das Gedicht findet sich in der vom Verlag Tung-ya-t'ang 東雅堂 herausgegebenen Gesamtausgabe der poetischen Werke Han Yü's, *Han Ch'ang-li hsien-sheng ch'üan-chi* 韓昌黎先生全集 6, 2b/3a. Es hat Interesse als eine der seltenen Schilderungen, die etwas Licht auf das fast unbekannte Leben der taoistischen Nonnen werfen. Über die Frage, ob es ernst oder satirisch gemeint ist, vgl. die Schlußbemerkung unter Anm. 3 auf p. 596.

² 宮庭 bedeutet meist einen kaiserlichen Palast, zuweilen aber auch einen Tempel, und ist hier jedenfalls in letzterem Sinne gebraucht.

³ Das, was nach buddhistischen Begriffen sündig oder glückbringend ist.

⁴ Statt 資 „fördert“ v. l. 恣 „schweift aus in . . .“.

⁵ Durch die Vorspieglungen der buddhistischen Priesterschaft werden die Laien gleichsam mit Gewalt in die Klöster gezwungen.

⁶ Der Kommentar macht auf den ähnlichen Gebrauch von 恰恰 in einem Gedicht von Po Lo-t'ien (Po Chü-yi) aufmerksam.

⁷ Das in dichten Massen auf den Teichen wachsende P'ing-p'eng-ts'ao 萍蓬草 (Nuphar japonica, s. *Chi-wu-hsüe-ta-ts'e-tien* p. 1072).

黃衣道士亦講說

Die gelbgewandeten Taoisten¹ erklären auch ihre Lehre.

座下寥落如明星

Vor dem Thronszitz² ist es öde wie beim Morgengrauen³.

華山女兒家奉道

Das Mädchen vom Hua-shan folgt dem Tao⁴.

欲驅異教歸仙靈

Sie will die fremde Lehre⁵ vertreiben und zur Zauberkraft der Heiligen⁶ zurückkehren.

洗粧拭面著冠帔

Sie badet und schmückt sich und reinigt ihr Gesicht⁷ und setzt die Kappe⁸ auf.

1 Die heute blau, seltener schwarz gekleideten Taoisten pflegten früher gelbe Gewänder zu tragen, wie sie noch jetzt zu einzelnen zeremoniellen Handlungen angelegt werden.

2 Der Sitz des taoistischen Predigers.

3 Wörtlich: „wie (zur Stunde des) Morgensterns“, d. h. der Zeit, wo alles schläft. Niemand besucht mehr die taoistischen Tempel, weil der Buddhismus alles religiöse Interesse absorbiert.

4 奉道 *feng tao*, die taoistische Entsprechung des buddhistischen 奉法 *feng fa* „dem Gesetze folgen“.

5 Den Buddhismus; der Ausdruck 異教 spielt auf das bekannte 異端 *i-tuan* „die fremden Lehren“ im *Lun-yü* 2, 16 an.

6 Dem Taoismus. *Hsien 仙* bezeichnet vorzugsweise den in den Besitz magischer Kräfte gelangten taoistischen Eremiten; über *ling 靈* „Zauberkraft“ vgl. Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze* (OZ 1917), Anm. 104; Schindler, *Das Priestertum im alten China* (1919), p. 14 ff.

7 Körperliche Reinlichkeit gehört noch heute zu den Vorschriften des taoistischen Mönchslebens; vgl. Hackmann, *Die dreihundert Mönchsgebote des chinesischen Taoismus* (1931), Gebot 210; dazu Hackmanns Bemerkungen p. 39, der auf die magische Bedeutung der Reinlichkeit hinweist. Schon die altchinesische Schamanin pflegte vor Beginn ihrer Zaubertänze zu baden; s. Ch'ü Yüan, *Chiu-ko* 2 (*Yün-chung-chün*), dazu Schindler l. c. p. 34.

8 *Kuan-p'ei* 冠帔, die eigentümliche Kappe der Taoisten; vgl. über ihre magisch-symbolische Bedeutung Hackmann l. c. p. 34; dazu Hackmann, *Die Mönchsregeln des Klostertaoismus* (OZ 1910/20), p. 157.

白咽紅頰長眉青

Die weiße Kehle, die rosigen Wangen; die langen Augenbrauen
sind dunkel¹.

遂來昇座演真訣

So naht sie und steigt auf den Sitz² und verkündet die wahre
Geheimkunst³.

觀門不許人開扇

Vom Tore des Tempels den Riegel zu öffnen ist nicht gestattet.

不知誰人暗相報

Ich weiß nicht, wer das heimlich mitgeteilt hat⁴.

訇然振動如雷霆

Krachend und erschütternd wie Donnergeroll

掃除衆寺人跡絕

Kehrt sie die gesamten buddhistischen Tempel aus; die Men-
schenspuren werden vertilgt⁵.

驂騑塞路連輜輶

Hua-liu versperren den Weg, an die Gepäckwagen gebunden⁶.

觀中人滿坐觀外

Weil es im Tempel von Menschen voll ist, sitzt man außerhalb
des Tempels.

1 Zum Sinn dieser Zeile vgl. Anm. 3 auf p. 596.

2 Den Predigersitz; vgl. Anm. 2 auf p. 592.

3 Den Taoismus. 真 *chen* „wahr“ hat in der taoistischen Terminologie geradezu den Sinn von „esoterisch“.

4 Daß die Taoistin, die eigentlich ganz zurückgezogen leben sollte, öffentlich predigt.

5 Die Predigt der taoistischen Nonne zieht alle Leute aus den buddhistischen Tempeln zu ihr fort.

6 *Hua-liu* ist eines der acht Wagenpferde des Choukönigs Mu, s. *Mu-t'ien-tse-chuan* I, 4b. Nach dem Kommentar zum *Mu-t'ien-tse-chuan* war seine Farbe wie geblüht und rot; der Name wurde dann allgemein für edle Pferde gebraucht, die eine bestimmte, *tsao-liu* 棗騮 genannte rote Farbe hatten. Mit Anspielung auf die Rolle von Chou Mu-wang's Wagenpferden bezeichnet der Ausdruck hier etwa „Pferde angesehener Leute, die von weither kommen“.

後至無地無由聽

Die später Kommenden finden keinen Platz und können nicht zuhören.

抽釵脫釧解環佩

Sie ziehen die Haarnadeln heraus und legen die Armbänder ab und opfern Perlen und Edelsteine.

堆金疊玉光青瑩

Sie häufen Gold und türmen Edelgestein, daß der Glanz kristallgleich schimmert¹.

天門貴人傳詔召

Die Vornehmen vom Himmelstor² verkünden es und rufen.

六宮願識師顏形

Die sechs Paläste³ wollen der Meisterin⁴ Aussehen und Gestalt kennen lernen.

玉皇領首許歸去

Yü-huang⁵ nickt mit dem Kopf und gestattet die Rückkehr⁶.

1 Sie bringen dem Tempel reiche Opfergaben.

2 Das Tor des Kaiserpalastes. Die Hofgesellschaft wird auf die Nonne aufmerksam.

3 六宮, die sechs Paläste, sind die Räume der Kaiserin; cf. *Li-chi* 41 (*Hun-ngi*), 11/12 (Couvreur, *Li-chi* II, 648/50).

4 老師 *lao-shi* „Altmeisterin“ ist noch heute die als Anrede gebräuchliche Bezeichnung einer taoistischen Nonne.

5 Yü-huang-shang-ti, die höchste Gottheit des späteren Taoismus, s. Grube, *Religion und Kultus der Chinesen*, p. 101 ff.; Doré, *Les superstitions en Chine*, IX, 468/75. Doré's Meinung, Yu-hüang sei erst eine Gestalt der Sung-Zeit, wird durch die vorliegende Erwähnung aus der T'ang-Zeit widerlegt.

6 Den Tod, den die alte Literatur als die Rückkehr, die taoistische insbesondere als die Rückkehr zum wahren Sein zu bezeichnen pflegt; s. die einschlägigen Stellen bei Erkes, *Die altchinesischen Jenseitsvorstellungen* (Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde 1933, 1), Anm. 26. — Die Nonne hat nun ihre Aufgabe, den Taoismus wieder zur Geltung zu bringen, erfüllt und wird darum von Yü-huang-shang-ti durch frühe „Rückkehr zum wahren Sein“ ausgezeichnet.

乘龍駕鶴來青冥

Sie besteigt den Drachen und lenkt die Kraniche¹ und gelangt zur blauen Finsternis².

豪家少年豈知道

Aus großen Familien die jungen Leute, wie kennten sie das Tao?³.

來繞百市脚不停

Sie kommen um (den Tempel) in hundertfachem Kreise zu stehen; der Zudrang hört nicht auf⁴.

雲窗霧閣事恍惚

Die Angelegenheit des Wolkenfensters und der Nebelkapelle⁵ sind abstrus⁶.

重重翠幔深金屏

Die hintereinandergereihten⁷ eisvogelblauen Vorhänge verbergen den goldnen Wandschirm⁸.

1 Taoistische Ausdrücke für das Aufsteigen zum Himmel. Ch'ü Yüan fährt im *Li-sao* Str. 91 und *Yüan-yu* V. 52 mit Drachen zur Höhe.

2 青冥 *ch'ing-ming* „die blaue Finsternis“ wird nach *Ts'e-yüan* s. v. zuerst in den *Ch'u-t's'e* in der auch hier vorliegenden Bedeutung „Himmel“ gebraucht.

3 Die vornehmen jungen Leute kommen nicht aus Interesse an der Lehre des Tao, sondern nur um der Sensation willen, die schöne Predigerin zu sehen.

4 Wörtlich: „die Füße machen nicht Halt“.

5 „Wolkenfenster“ und „Nebelkapelle“ sind Bezeichnungen für die mit Vorliebe in entlegenen Berggegenden errichteten taoistischen Klöster; „Angelegenheiten des Wolkenfensters und der Nebelkapelle“ die in taoistischen Klöstern vor sich gehenden Dinge, also Meditation und Kultus. Die Ausdrücke finden sich noch nicht in der alten Literatur, sondern nach den im *P'ei-wen-yün-fu* dafür angezogenen Stellen erst bei mittelalterlichen Autoren.

6 恍惚 *huang-hu* spielt auf *Lao-tse* c. 21 an.

7 重重 ist nach *Ts'e-yüan* = 層層 *ts'eng-ts'eng* „wiederholt“.

8 Die Ausdrücke „eisvogelblaue Vorhänge“ und „goldner Wandschirm“ finden sich gleichfalls erst bei mittelalterlichen Dichtern und haben keine taoistisch-symbolische Bedeutung, sondern werden zur Schilderung der Ausstattung einer reichen Wohnung, hier des taoistischen Paradieses, in das die Nonne einzieht, gebraucht.

仙梯難攀俗緣重

Die Leiter der Heiligen ist schwer zu ersteigen; das Schicksal der Menge ist (dafür) zu belastet¹.

浪憑青鳥通丁寧

Unsicher ist es, sich auf den dunklen Vogel zu verlassen², der die Grüße hin und herbringt³.

1 Nur wenige sind nicht mehr mit dem Hängen am Irdischen belastet und können das Leben eines taoistischen Heiligen führen.

2 Kommentar: 漢武帝故事, 七月七日上於承華殿齊。正中忽有一青鳥從西方來集。上問東方朔。朔曰此西王母欲來。有頃王母至。有三青鳥如鳥夾侍王母旁。詩意蓋取此。 „Nach einer Erzählung von Han Wu-ti war der Kaiser am 7. Tage des 7. Monats in der Ch'eng-hua-tien gerade im Fasten begriffen, als sich plötzlich ein dunkler Vogel aus einer von Westen kommenden Schar da befand. Der Kaiser befragte den Tung-fang So, und So sprach: „Die Hsi-wang-mu will kommen. Im Augenblick trifft sie ein. Sie hat drei dunkle rabengleiche Vögel als Begleiter, die an Hsi-wang-mu's Seite sind.“ Der Sinn des Gedichtes liegt wahrscheinlich hierin.“ — Statt 青 v. l. 三 „drei“. Über die „dunklen Vögel“ der Hsi-wang-mu vgl. *Shan-hai-ching* 2, 9a/b; *Shi-chi* 117, 40a (Se-ma Hsiang-ju *lie-chuan*); cf. Erkes, *Das Weltbild des Huai-nan-tze*, Anm. 260; Mänschen-Helfen, *The Later Books of the Shan-hai-king* (AM 1924), p. 584.

3 Kommentar: 或怪公排斥佛老不遺餘力而於華山女獨假借如此。非也。此正譏其銜姿色假仙靈以惑衆。又譏時君不察使失行婦人得人宮禁耳。觀其卒必豪家少年, 雲窗霧閣, 翠幔金屏, 青鳥丁寧, 等語褻慢甚矣, 豈真以神仙處之哉。 „Manche wundern sich, daß der Herzog (Han Yü), der gegen Fo und Lao (Buddhismus und Taoismus) arbeitete und auf diese Tätigkeit alle Kraft verwandte, dagegen, was das „Mädchen vom Hua-shan“ betrifft, hier allein solcher Meinung war (d. h. so begeistert, von ihr, wie das Gedicht zu zeigen scheint). Dem ist keineswegs so. Denn gerade hier spottet er darüber, daß sie ihre weiblichen Reize zeigt und die Kraft einer Heiligen vortäuscht, um das Volk zu betören. Auch spottet er darüber, daß der regierende Herrscher (T'ang Ming-huang) sie nicht durchschaute und eine solche Frau, die ihren Wandel verlor (d. h. ihre natürliche Bestimmung nicht erfüllte) in den Palast gelangen ließ. Liest man den letzten Abschnitt, die Ausdrücke ‚die Jugendlichen aus großen Familien‘, ‚das Wolkenfenster‘, ‚die Nebelkapelle‘, ‚die eisvogelblauen Vorhänge‘, ‚den goldnen Wandschirm‘, ‚den dunklen Vogel, der Grüße hin- und herbringt‘ usw., Ausdrücke, die sehr verächtlich sind, kann (Han Yü) wirklich gemeint haben, eine Heilige vor sich zu haben?“

NEUERE CHINESISCHE UND JAPANISCHE ARBEITEN ZUR ALTCHINESISCHEN ASTRONOMIE*

Ein Sammelreferat von W. EBERHARD.

Zu der gleichen Zeit, als in Europa L. de Saussure als Einziger chinesische Astronomie im Zusammenhange bearbeitete, erschienen in Japan die Arbeiten von Ijima Tadao 飯島忠夫 und Shinjô Shinzô 新城新藏. Die Arbeiten dieser beiden Forscher bilden die Grundlage für alle modernen chinesischen Arbeiten über die altchinesische Astronomie. Sie beide führen nun schon seit 20 Jahren einen heftigen literarischen Krieg miteinander. Ijima ist der Verfechter der Theorie, daß die altchinesische Astronomie sehr stark vom Westen beeinflußt sei, Shinjô ist der Verfechter der Theorie der Originalität der chinesischen Astronomie. Die Diskussion zwischen ihnen beiden ist noch nicht entschieden, beide Standpunkte stehen sich in der japanischen wie in der chinesischen Forschung noch immer gegenüber.

Ijima Tadao hat seine Arbeiten in einem umfangreichen Werke: 支那古代史論 (Tokyo 1925) zusammengefaßt. In diesem werden fast alle Fragen der altchinesischen Astronomie in einer großen Anzahl von Einzelabhandlungen behandelt. Von ihm gibt Liu Ch'ao-yang 劉朝陽 in der Zeitschrift 中山大學語言歷史研究所週刊 Nr. 94—6: 天文學史專號 (Sept. 1929, Kanton; 69 Seiten) eine sehr klare und übersichtliche Inhaltsangabe, die ich im Folgenden kurz wiedergeben möchte, da ich selbst nicht besser den Inhalt zusammenfassen könnte. Die Arbeit zerfällt in drei große Gebiete:

I. System der Astronomie:

1. Die altchinesische Astronomie wie eine Art Astrologie. Ihre Theorien vom Weltsystem sind am klarsten im 天文訓 des Huai-nan-tse, über die Sterne am besten im 天官書 des

Shih-chi dargestellt. Beide Quellen sind durch die Yin-Yang- und die Elementenlehre beeinflusst. Die Entwicklung des Kalenders ging von der Messung des Schattens mit dem Gnomon zur Feststellung des Wintersolstiztages aus; später wurde dann als Wintersolstizpunkt der 1. Grad 牽牛 festgelegt. Die Zeit von Wintersolstiz bis Wintersolstiz war 1 Jahr. Es hatte $365\frac{1}{4}$ Tage; 1 Monat hatte $29\frac{499}{540}$ Tage; in 19 Jahren waren 7 Schaltmonate. Das Vierfache von 19 Jahren, 76 Jahre war die Periode, in der die Stellung von Mond und Sonne bei gleicher Phase zum ersten Male wieder die gleiche war (節).

2. Die sogenannten 6 Kalender des Huang-ti, Chuan-hsü, der Hsia, Yin, Chou und der von Lu sind in ihrer Rechnungsart dem Viertelkalender 四分歷 gleich. Der Chuan-hsü-Kalender war in Gebrauch von 221—104. Sein Nullpunkt lag auf 366 v. Chr. Die übrigen Kalender sind alle Spekulationen der Kalenderforscher der Hanzeit.

3. Die Namen der 十干 und 十二支 hängen ethymologisch eng mit der Yin-Yang- und Elementenlehre zusammen, sie stammen aus ihr, entstanden nach ihr. Ihre ursprüngliche Aufzählung im Sechzigerzyklus begann mit 甲寅.

4. Der Dreizyklus-Kalender 三統歷 des Liu Hsin erweitert nur die 81-Teilung des Teng P'ing 鄧平 auf die Umlaufzeiten der 5 Planeten, er ist nur eine Modifikation des T'ai-ch'ü-Kalenders 大初歷, keine Neuschöpfung des Liu Hsin.

5. Eine Kenntnis eines Finsterniszyklus bestand zur Zeit der Abfassung des Shih-chi, sie ging aber wieder verloren. Ende der Hanzeit kam eine Mondfinsternisformel auf, erst Ende der Hou-Han-Zeit eine Sonnenfinsterniszyklenrechnung.

6. 牽牛 1. Grad = β Capricorni, das als Wintersolstizpunkt galt, war es in Wirklichkeit um 453 v. Chr. Die Zeit, in der die 28 Hsiu die im *Han-shu* Kap. 21 b angegebene Gradstellung hatten, lag um 396—385.

7. β Ursae majoris ist der hellste Stern am Nordpol. Zur Zeit als 牽牛 1. Grad Wintersolstizpunkt war, war dieser der nächste helle Stern am Pol.

8. Wenn man den „Balken“ (柄) des Nordscheffels 北斗 als den 7. Stern des Nordscheffels bestimmt, und den Ausdruck 初昏 als 19 Uhr festlegt, und dann die Richtung prüft, wohin der Balken weist, so erhält man bei Untersuchung des Alters dieser

Beobachtungsangabe wieder die gleiche Zeit wie die für die Wintersolstizpunktfestlegung bestimmte.

9. Bezeichnet man alle Kalender vor dem Chuan-hsü-Kalender, die nicht durch die Elementenlehre beeinflusst sind, als natürliche Kalender 原歷, und vergleicht die durch Kalenderrechnung zwischen 722—28 v. Chr. erreichten Tage, an denen Neumond morgens und Wintersolstiz war, mit den durch astronomische Rechnung bestimmten Tagen, so kann man feststellen, daß diese zwischen 446—218 am nächsten miteinander übereinstimmen. In diesem Kalender wurde also in dieser Periode der Wintersolstizpunkt wirklich gemessen. Auch aus anderem Material läßt sich beweisen, daß vor dieser Periode der natürliche Kalender noch nicht bestand, sondern erst im 4. Jahrhundert bestimmt wurde.

10. Die Zeit, in der der Jupiterstand festgelegt wurde, scheint zwischen 294 oder 330—246 zu liegen.

Das System der chinesischen Astronomie ist also mit der Elementenlehre gleichzeitig, etwa um 300 v. Chr. festgelegt worden.

II. Westöstliche Beziehungen.

1. Chinesisches und griechisches kosmisches System sind nahe verwandt. In Griechenland ist Zeus der Jupitergott, Apollo der Marsgott, Kronos der Saturngott, Aphrodite die Venusgöttin, Hermes der Merkurgott. Das ist parallel den chinesischen 5 Himmelskönigen und den Beziehungen zwischen 5 Elementen und 5 Planeten. In Griechenland ist im 4. Jahrhundert die Astrologie ebenfalls sehr ausgebildet. Auch in den anderen philosophischen Gedankengängen sind sehr verwandte Punkte.

2. Eudoxus (408—355) bestimmte auch die Länge des Jahres mit $365\frac{1}{4}$ Tag.

3. Kalippos (370—etwa 330) erfindet den 76-Jahr-Zyklus, der nach dem Alexanderzug weite Verbreitung erfährt. Der chinesische und der griechische Kalender sind in ihrer Rechnungsart ganz parallel, beide beginnen einen 76-Jahrzyklus mit dem Wintersolstiz des Jahres 428 v. Chr.

4. Die Beobachtungsgrundlagen des griechischen 76-Jahrzyklus liegen um 400, genau wie die Zeit der Festlegung des

Frühlingspunktes in Babylon und diese letztere stimmt wieder mit der Zeit der Festlegung des chinesischen Wintersolstizpunktes überein.

5. Nach den Forschungen von Bouche-Leclerq, Cumont, Boll u. a. kam die babylonische und assyrische Astrologie nach Griechenland im 4. Jahrhundert, ihre Festlegung liegt weit vorher. Nach C. Bezold stimmen assyrische Orakeltafeln der Bibliothek des Assurbanipal ganz mit dem Inhalt der Orakel des *Shih-chi* überein. Die chinesische Elementenlehre ist der des Aristoteles (384—322) verwandt.

6. Die 28 Mondstationen stammen mit den babylonischen und indischen aus einer Quelle.

7. Babylon hatte auch eine Jupiterjahrsrechnung und hatte die Planetenumläufe berechnet. Der Jupiterumlauf war dort auf 12 Jahre bestimmt. Die indische Jupiterzyklusrechnung ist um 300 v. Chr. geschaffen, genau in der gleichen Zeit wie die chinesische. Daß die indische von Westen eingeführt ist, ist klar.

8. In Babylon gab es den Saroszyklus von 223 Monaten. Unter den 36 Finsternissen des *Ch'un-ch'iu* gibt es 2, die in China, nicht zu sehen waren. Sie lassen sich nur durch Saroszyklusrechnung erklären.

9. Die astronomischen Geräte Chinas, wie Gnomon, Wasseruhr, Sphäre, sind den westlichen sehr ähnlich.

10. Um 330 brachte der Alexanderzug griechische Kultur weit nach dem Osten. Gerade damals, in der Zeit der streitenden Reiche, nahm in China die Wissenschaft einen sehr hohen Aufschwung. Chinesische Seide kam damals nach Griechenland, warum nicht griechische Astronomie nach China?

11. In China sind Musik und Kalenderzyklen engstens verbunden, genau wie in dem pythagoräischen System.

12. In Gräbern am Jenissei sind Bronzegeräte mit mykenischem und jonischem Einfluß gefunden, darunter Spiegel und Messer genau wie die alten chinesischen. Sie stammen nach Minns (*Scythians and Greeks*, 1913) aus dem 7. Jahrhundert. Nach griechischen Quellen waren damals Händler weit in Sibirien. Das zeigt alte Kulturbeziehungen auf.

Im Ganzen ist also die chinesische alte Astronomie westlicher Import.

III. Echtheitsfragen an Texten.

1. Das *Shih-chi* stützt sich für die Zeit der streitenden Reiche auf die Ch'in-Annalen. Diese sind echt, aber wahrscheinlich erst zur Zeit des Shih-huang-ti abgefaßt, wie die Astronomie beweist.

2. Das Kapitel 序意 des *Lü-shih-Ch'un-ch'iu* ist eine Fälschung der Zeit nach Huai-nan-tse.

3. Das *Ch'un-ch'iu* ist um 300 verfaßt, es hat enge Beziehungen zum Kreise des Mêng-tse und Tsou Yen.

4. Das heutige *Tso-chuan* ist nicht das *Tso-shih-Ch'un-ch'iu* des Sih-ma Ch'ien. Das Alter dieses letzteren ist etwa 300, wie das des Ch'un-ch'iu. Das heutige *Tso-chuan* und *Kuo-yü* sind aus dem alten *Tso-shih-Ch'un-ch'iu* herausgearbeitet und erweitert. Auf Grund der Astronomie läßt sich sagen, daß die Theorie Liu Fêng-lu's richtig ist, nur ist der Bericht vom Untergang von Ch'en wohl von Tu Yu gefälscht, nicht von Liu Hsin.

5. Das Kapitel 武成 des *Shu-ching* stimmt astronomisch mit dem *Kuo-yü* überein, es ist ein Produkt der ausgehenden Hanzeit. Die Kapitel 召誥, 洛誥, 多方, 顧命, 畢命, 豐刑 enthalten den Dreizykalenkalender, ebenso wie das Kapitel 伊訓. Das sogenannte echte 古文 *Shang-shu* ist also ein Produkt der ausgehenden Hanzeit. Die 28 Kapitel des 今文 *Shang-shu* entstanden nach der Festlegung des Wintersolstizpunktes, wohl nach 300 v. Chr. Das *Yao-tien* entstand zur Zeit der Festlegung. Die Gründe für seine angebliche Echtheit sind nicht stichhaltig.

6. Das *Shih-ching* zeigt astronomisch die Verhältnisse um 300—400. Seine Sonnenfinsternis schließt sich an die *Ch'un-ch'iu*-Finsternisse an, sie ist nicht echt beobachtet. Höchstens Volks- und Opferlieder mögen älter sein. Seine Abfassung liegt aber nicht viel vor der Festlegung des *Shu-ching*.

Die eigentliche historische Zeit beginnt also mit 722. Ijima glaubt nicht an die Texte, die sich auf Bronzen, Knochen und den An-yang-Funden gefunden haben. (S. 53—56 der zitierten Arbeit.)

Ijima führt für seine *Ch'un-ch'iu*-Theorie (s. o. III, 3) folgende Gründe an: 1. der Sechzigerzyklus tritt auf. 2. Einflüsse der Astrologie sind festzustellen. 3. Die Lage der Schalt-

monate ist nicht gleichmäßig, bei anderen astronomischen Dingen aber hat es feste Kalenderregeln. 4. Das *Ch'un-ch'iu* hat bald Yin- bald Chou-Kalender. 5. Die Zahl der Tage zwischen Neumond und Neumond ist nicht gleich. 6. Unstimmigkeiten bei den Finsternissen: sie können nicht beobachtet sein. 7. Es enthält den Saros-Zyklus (s. S. 59—60 der zit. Arbeit). Über die Gründe, aus denen heraus Ijima die Echtheit des *Tso-chuan* ablehnt, haben wir schon an anderer Stelle ausführlich kritisch referiert (s. *Astronomie der Han-Zeit* II, 42).

An dieses Referat schließt nun Liu Ch'ao-yang eine eigne Kritik. Er führt in dieser etwa folgendes aus: 1. Ijima hält Gnomon, Wasseruhr und Sphäre für altchinesische Geräte. Gnomon und Wasseruhr erscheinen zuerst im *Chou-li*. Das *Chou-li* darf aber nicht als Quelle benutzt werden. Von der Sphäre muß Ijima selbst zugeben, daß sie von Lo-hsia Hung (zur Zeit Han Wu-ti's etwa) erfunden ist.

2. Es geht nicht an, die genaue Tages- und Jahreseinteilung (s. oben I, 1) als Bestand der ältesten chinesischen Astronomie aufzustellen: es hat eine Entwicklung gegeben. Ijima beruft sich auf den konservativen Sinn der Chinesen, die ältestes noch immer beibehalten. Ein Beispiel dafür sei, daß im *Shih-chi* für den Polarstern noch sein Stand um 400 v. Chr. angegeben wird, keine Beobachtung aus der Hanzeit; daß im *Han shu* 21 gleichfalls beim Wintersolstizpunkt seine Lage um 400 v. Chr. angegeben wird. Konservativismus läßt sich aber z. B. in der Elementenlehre nicht feststellen. Auch kann man bezweifeln, ob mit dem 天 — des *Shih-chi* wirklich der Polstern gemeint war!

3. Ijima hält die Festlegung des Wintersolstizpunktes auf 牽牛 1. Grad für die Basis des Chuan-hsü-Kalenders, und dieser sei der älteste chinesische Kalender. Aber nach *Huai-nan* 3 und dem *Lü-li-chih* des *Hou-Han shu* war für den Chuan-hsü-Kalender der Frühlingsbeginn (立春) maßgeblich. Geht man von da auf das Solstiz zurück, erhält man 牽牛 5. Grad. Das würde nach der Präzessionstheorie das Jahr 813 v. Chr. ergeben. Liu stellt dann die verschiedenen Angaben über die Lage des Solstizpunktes zusammen (l. c. S. 65—66) und bestimmt danach das Kap. 周月解 des *Chou-shu* auf 453—104 v. Chr., das *Chou-pi* auf 104 v. Chr. bis 85 n. Chr.

4. Ijimas Ansichten über den Sechzigerzyklus seien durch die neuen Funde unhaltbar geworden. Er gehe auch in der Annahme westlicher Einflüsse zu weit.

Wir halten diese Kritik im ganzen für zutreffend und möchten ihr noch einiges hinzufügen. Dabei kritisieren wir nur die Teile, die wir selbst auch bearbeitet haben, ohne uns mit den anderen durchweg einverstanden zu erklären. Ijimas Ansicht, daß sie sogenannten 6 Kalender bis auf den Chuanhsü-Kalender sämtlich Schöpfungen der Han-Gelehrten seien, halte ich für eine Lösung dieses Problems, die viele Schwierigkeiten aus dem Wege räumt. Wohl bestanden in der Chou-Zeit nachweislich mehrere verschiedene Kalender. Aber nach allem, was wir von diesen wissen, war das Kalendersystem noch nicht absolut fest, besonders für die Schaltung bestand anscheinend noch keine ganz feste Regel. Eine solche Systematisierung ist erst ein Werk der Hangelehrten, ein Produkt ihrer Arbeit an dem verschiedenartigen Kalendermaterial, das ihnen die Texte boten. Daher hat auch die Kalenderverschiebung bei Dynastiewechsel nie wirklich stattgefunden und ist nicht durch die Präzession zu erklären. Diese Kalenderverschiebungstheorie wurde anscheinend angeregt durch das System der *San-t'ung* 三統, einer wohl spät-Chou-zeitlichen, der 5 Elementenlehre parallelen Lehre (3 Farben wechseln ab; s. unsere Kosmologische Spekulation der Hanzeit S. 69—70) und ging in dieser auf. Die letzte, feinste Ausarbeitung dieses San-t'ung-Systems zu einem, die gesamte Welt- und Menschenordnung umfassenden System ging dann von dem Kreis Liu Hsin's aus und gipfelt in dem *San-t'ung*-, dem Dreizyklen-Kalender. Es wäre lohnend, die heute noch schwer durchschaubare San-t'ung-Lehre einmal genau zu untersuchen.

Die Theorie vom späten Auftreten des Zehner- und Zwölferzyklus ist natürlich heute, durch die Arbeiten von Wang Kuo-wei und Tung Tso-pin (*Anyang Reports* III) u. a. an dem Material der An-yang-Knochen unhaltbar. An der Echtheit aller Knochen zu zweifeln, ist unmöglich. Damit fällt einer der wichtigsten Punkte Ijimas gegen das Alter des *Ch'un-ch'iu*.

Rechnet man die zwei im *Tso-chuan* berichteten Winter-solstiz-Neumondstage nach, so erklären sie sich am besten aus dem Dreizyklenkalender. Sonst müssen größere Beobachtungs-

fehler vorliegen (s. *Astronomie der Hanzeit* II, 31). Das sind die beiden einzigen Wintersolstiz-Neumonddaten der vor-Han-zeitlichen Literatur — die weiteren im Han shu 21b sind Ergebnisse von Rechnungen Liu Hsin's —; Ijimas Rechnungsmethode (s. o.) ist also nicht an Texten nachzuprüfen.

Die Zeit der Festlegung der Jupiterstände konnte von Ijima nur aus den Angaben im *Lü-shih Ch'un-'chiu* und *Hsin-shu* berechnet werden. Die *Tso-chuan*- und *Kuo-yü*-Jupiterstände hält Ijima — mit Recht — für gefälscht. Die Angaben aber bei Lü Pu-wei und Chia I sind in einem anderen Zyklus als später gegeben, ihre Gleichsetzung ist u. E. nicht absolut zweifelsfrei.

Zur *Tso-chuan*-Frage haben wir schon einmal ausführlich und kritisch Stellung genommen (s. *Astronomie der Han-Zeit* II, 40). Die von Ijima geforderte Unterscheidung von echtem alten *Tso-shih Ch'un-ch'iu* und daraus verfälschtem *Tso-chuan* astronomisch nachzuweisen, erscheint uns unmöglich, da die Jupiterstände des *Tso-chuan* gefälscht sind, die Wintersolstittien einer Fälschung verdächtig, sonst sehr ungenau beobachtet sind, die Neumonde — da sie zu genau sind — nicht zu einer exakten Untersuchung brauchbar, die Finsternisse aus dem *Ch'un-ch'iu* übernommen sind. Was bleibt da noch übrig? Diese Unterscheidung — für die viel spricht — kann also u. E. nur durch die Philologie als richtig erwiesen werden. Merkwürdigerweise ist nie der Versuch gemacht, die Angaben über das Erscheinen von Kometen mit in die Untersuchungen einzubeziehen. Ich glaube, daß dies nicht ganz unmöglich ist.

Zur Frage der von Ijima so stark betonten westlichen Einflüsse ist aber gerade bei der Astronomie doch immer zu bedenken, daß der Himmel und seine Gesetze überall gleich sind und daher die Astronomen überall auf ähnliche Gesetze wieder kommen können.

Im gleichen Heft der *Veröffentlichungen der Sektion Sprache und Geschichte der Kanton-Universität* (Nr. 94—96) ist von 陳嘯仙 eine Übersetzung des Abschnittes: „Die großen Linien der Geschichte der chinesischen Astronomie vor der Ost-Han-Zeit“ (S. 12—22) aus dem mir leider im Original nicht zugänglichen Buch von Shinjô Shinzô 新城新藏: *Abriß der Geschichte der Astronomie Ostasiens*. Die Arbeit ist wegen ihrer Kürze

etwas farblos, da sie auf Beweise verzichten muß. Man könne die chinesische Astronomie in vier große Perioden einteilen: 1. 2000—600: Festlegung roher Zeiten durch Beobachtung einzelner markanter Sterne (Sirius, Orion). 2. 600—360: Zeit des Suchens von Kalenderregeln. 3. 360—104: Zeit der Festlegung von Kalendersystemen und 4. 104 bis jetzt: Zeit der Kalendergesetze (S. 13). Das ist im ganzen sicher richtig. Die 28 *Hsiu* entstanden im Gebiet der Chou im Wei-Tal zu Beginn der Chou-Zeit (S. 15—16). Die angeführten astronomischen Gründe allerdings überzeugen nicht, textliche Belege lassen sich nicht erbringen. Diese chinesischen *Hsiu* seien dann über Indien nach Persien gewandert. Wir wissen, daß auch L. de Saussure einmal eine solche Theorie aufgestellt hat, sie aber zugunsten einer entgegengesetzten bald wieder aufgegeben hat (die Arbeiten de Saussures, die vielfach gleiche Probleme behandeln, erwähnen wir hier nicht jedesmal, um die Diskussion, die sich dann auch mit ihm beschäftigen müßte, nicht zu sehr zu erweitern). Shinjô macht dann auch auf die zwei *großen Perioden* im *Ch'un-ch'iu* aufmerksam und erklärt sie durch eine interessante Theorie: etwa in der Zeit der Wên-kung sei das Gnomon erfunden worden. Damit konnte man den Jahresbeginn auf den Wintersolstizpunkt festlegen. Um die dadurch erforderliche und durchgeführte Änderung des Kalenders zu rechtfertigen, brachte man die Theorie der drei Kalender (三正; s. o.) auf. Man sieht, wie in der japanischen Forschung diese Festlegung des Wintersolstizpunktes für sehr wichtig erachtet wird. Diese ist nun, wie in den historisch-astronomischen Arbeiten von Dr. Rolf Müller u. a. gezeigt wurde, nicht unbedingt von der Kenntnis des Gnomons abhängig, sondern kann auch durch andere Beobachtungsarten erreicht werden. Wir sind überhaupt in diesen Diskussionen, die mit der Präzession arbeiten, etwas skeptisch, weil hier, wie sich an anderen Arbeiten immer wieder gezeigt hat, zu leicht Irrtümer aus verschiedensten Quellen hereinkommen können.

Das Jupiterproblem behandelt Shinjô hier nicht. Er hält die Angaben des *Tso-chuan* für Angaben aus dem 4. Jahrhundert, die Jupiterstände ebenfalls. Das ist nicht haltbar (s. *Astronomie der Han-Zeit* II, 40 f.). Das heutige *Hsing-ching* 星經 hält Shinjô für unecht¹. Aus japanischen, bis in die T'ang-Zeit

¹ Zum gleichen Resultat kommt auch Huang Yün-mei l. c. S. 199

zu datierenden Büchern rekonstruiert er Teile des *echten alten Hsing-ching*, das nach ihm um 300 v. Chr. entstanden ist.

Zu dieser Arbeit macht Ch'ien Pao-tsung, letzthin durch ein gutes zusammenfassendes Buch über die „Geschichte der Mathematik in China“ bekannter geworden, kritische und ergänzende Bemerkungen. Er stellt fest, daß vor der Chou-Zeit immer ein dem sogenannten „Hsia-Kalender“ ähnlicher üblich gewesen sei, daß es jedoch nie die Kalenderverschiebung der 三正 gegeben habe, dagegen viele Lokalkalender. Daß das *Ch'un-ch'iu* noch keine feste Schaltregel hat, sei ein Beweis für die noch nicht fertige Ausgestaltung der Kalender zu dieser Zeit (l. c. S. 23—38).

Nun ist soeben von dem Werke von Shinjô Shinzô eine von Ch'ên Chün 沈澹 besorgte chinesische Übersetzung erschienen, die mir durch die persönliche Güte von Prof. Shinjô zugänglich wurde (*T'ung-yang t'ien-wen-hsüeh-shih yen-chiu*. Verlag: Chung-hua hsüeh-i-shê, Shanghai, Juli 1933. 674 Seiten, viele Taf. und Abb., 10\$). Die wichtigsten Ergebnisse dieses Werkes teilen wir kurz mit; wir üben dabei Kritik nur an den von uns selbst ebenfalls bearbeiteten Stellen:

1. Nach dem schon oben besprochenen allgemeinen Einleitungskapitel¹ folgt eine eingehende Besprechung des Beginns der Chou-Dynastie. Die heute übliche Angabe 1122 v. Chr. beruht auf den Berechnungen Liu Hsin's, die irrig sind. Versucht man durch andere Ausdeutung des Materials das Beginnjahr festzustellen, so kommt man auf das Jahr 1066 v. Chr. Die in den „Apokryphen“ (緯書) gegebene Zahl 1070 v. Chr. ist eine Berechnung der Hou-Han-Zeit, die des I-chou-shu eine aus dem Ende der Hou-Han-Zeit; die Angabe der Bambusannalen dagegen (1051 v. Chr.) ist eine Berechnung aus der T'ang-Zeit nach den Formeln des I Hsing! (S. 156—8). Wir weisen hier auf unsere Äußerung hin², daß uns das Material nicht auszureichen scheint, den Chou-Beginn exakt festzulegen, daß es aber wohl ausreicht, die Fehlerhaftigkeit der Rechnungen Liu Hsin's zu erweisen.

¹ Dieses ist auch in englischer Übersetzung erschienen: *On the development of the astronomical science in the ancient Orient*. (13. S. 1 Taf., ohne Angaben). — Im folgenden halten wir uns an die kurzen Zusammenfassungen, die Sh. jedem Kapitel folgen läßt. Die Seitenzahlen beziehen sich auf diese Zusammenfassungen. Der Text wird von uns nur in Sonderfragen zitiert. ² *Sinica* VIII, S. 184.

2. Sodann widmet Shinjô den Inschriften auf den alten Bronzen eine eingehende astronomische Untersuchung. Er hält sich dabei, wie auch in anderen Teilen seiner Arbeit an die Vorarbeiten Wang Kuo-wei's. Er benutzte als Material 180 Bronzetexte mit astronomischen Angaben. Seine Ergebnisse berichtigen im Wesentlichen einige Datierungen von Gefäßen und stellen für die ersten Chou-Herrscher neue Regiegedauern fest (S. 253—56).

3. Sehr wichtig ist dann seine Erörterung über die 28 Mondstationen. Sie lassen sich bis zum Anfang der Chou zurückverfolgen. In Babylon habe sich eine Reihe von 28 Stationen bisher nicht exakt nachweisen lassen. Der Tierkreis und die 28 Mondstationen sind voneinander ganz unabhängig. Der Entstehungsort ist eng mit den Gegenden verbunden, in denen auch die Sagen vom Rinderhirten und der Spinnerin auftreten; daher sind die 28 Hsiu wohl von China im 1. Jahrtausend v. Chr. über Zentralasien nach Indien, dann nach Persien und Arabien gekommen (S. 284). Über das gerade bei uns aktuelle Problem der Entstehung des Tierzyklus äußert sich leider Shinjô nicht näher. Nach einer mündlichen Äußerung hat er bisher nur den Tierzyklus in Japan untersucht und wird sich erst jetzt dem Problem im allgemeinen zuwenden.

4. Die nächsten beiden großen Abschnitte sind dem Ch'un-ch'iu- und Tso-chuan-Problem gewidmet. Zuerst arbeitet Shinjô den Ch'un-ch'iu-Kalender heraus, das heißt, er rekonstruiert die Form und die Dauer jedes einzelnen Jahres. Dabei wird auf den Bruch in der Chronologie hingewiesen, der auf die Regierungsjahre von Wên kung und Hsüan kung fällt (S. 366 bis 368). Daran schließt sich die Erörterung des Tso-chuan-Kalenders, zunächst die der Jupiterangaben im Tso-chuan. Sie sind bestimmt nicht aufgezeichnete Beobachtungen, sondern die Jupiterrechnung habe im Jahre 365 v. Chr. begonnen, ebenso wie die astrologische Verteilung von 12 Staaten auf die 12 Himmels-teile (S. 402—410), worauf historische Gründe schließen lassen, und die Jupiter-60-Jahresrechnung. Geschaffen ist diese ganze Neubildung vielleicht durch den Kreis um Shih Shen aus Wei. Aus dieser Zeit stammen etwa auch das Tso-chuan und das Kuo-yü, da sie Züge dieser Neuerungen zeigen (S. 418—424). Darauf weisen weiter die im Tso-chuan enthaltenen Prophe-

zeiungen hin, die alle erst nach dem „vorausgesagten“ Ereignis gemacht seien. Die Zählung der Jahre nach dem 60-Zyklus habe in der Chan-kuo-Zeit begonnen und daraus habe dann Liu Hsin in der Han-Zeit seine „Überspring-Formel“ (der Jupiter läuft pro Jahr 1 Station, aber in 144 Jahren überspringt er eine Station) gebildet. Überhaupt seien die gesamten Grundlagen des T'ai-ch'ü 太初-Kalenders der Han-Zeit schon in der Chan-kuo-Zeit bekannt gewesen (S. 425—426). In einem späteren Aufsatz führt Shinjô hierzu nun weiteres Beweismaterial an, um die Gegentheorien Ijimas, die wir oben kennen lernten, zu entkräften (S. 451). Es ist interessant, daß Shinjô für die Jupiterrechnung des Tso-chuan zugibt, daß 2 Theorien gleichmöglich sind: 1. die Angaben sind mit der alten Formel (der Jupiter läuft pro Jahr 1 Station, in 12 Jahren 1 Umlauf) gerechnet, der Text stammt dann aus der Mitte des 4. Jahrhunderts; 2. der Text sei echt, aber später habe Liu Hsin aus den Angaben des Tso-chuan seine neue Formel abgeleitet und daraus erklärten sich die Übereinstimmungen zwischen Liu Hsins Formeln und dem Text des *Tso-chuan*¹ (S. 390—92). Wenn aber Liu Hsin seine Formel aus dem Tso-chuan ableitet, so muß sie implicite schon im *Tso-chuan* enthalten gewesen sein! Dann muß also das *Tso-chuan* als einziges Werk der Vor-Han-Zeit die neue Formel gehabt haben, die bis zur Zeit Liu Hsins wieder vergessen wurde! Hier erscheint uns ein Widerspruch zu bestehen und eine Schwäche der sonst überall sehr scharfen Argumentation von Shinjô. Ferner: man soll bedenken, daß Jupiterangaben überhaupt in dieser Form nur im *Tso-chuan* und *Kuo-yü* auftreten, die beide in der Zeit verfälscht sein sollen, in der dann gerade wieder die höchsten Jupiterangaben berichtet werden. Ist das nicht auch ein Argument?

5. An dieses Kapitel nun schließt sich eine große Untersuchung der Kalendersysteme der Han-Zeit. Danach beruhte der nach der T'ai-ch'ü-Reform gebrauchte Kalender auf der 81-Teilung des Tages, die 鄧平 Têng P'ing geschaffen hat. Liu Hsin entwickelt daraus unter Hinzuziehung der neuen Jupiterformel (s. o.) den *San-t'ung-li*. Bald nach ihm aber,

¹ Echtheit des Tso-chuan besagt hier bei Shinjô, daß der Text etwa um 350 v. Chr. abgefaßt ist, nicht die Autorschaft des Tso-ch'iu Ming.

schon um 50 n. Chr., wird diese neue Jupiterformel wieder aufgegeben, da sie im praktischen Gebrauch zu unbequem war. Von Anfang Han bis zur T'ai-ch'u-Reform wurde der Chuan-hsü-Kalender gebraucht. Im Ch'un-ch'iu wird von der 2. Periode an (s. o.; etwa 600 v. Chr.) ein fester Kalender gebraucht, der vom Wintersolstiz anfangt und einen 76-jährigen Zyklus enthielt (beginnend mit 595 v. Chr.). Dieser Kalender war die Vorstufe des Chuan-hsü-Kalenders. Fremde Einflüsse auf die Entwicklung des Kalenders in dieser Zeit lassen sich nicht feststellen (S. 521—23).

Die Angaben über das Alter der Welt, die sich in den „Apokryphen“ und im *Hou-Han-shu* (*Lü-li-chih*) finden (2760000 oder 2759886 Jahre u. a.), stammen aus Berechnungen, die in der Hou-Han-Zeit angestellt worden sind (S. 499—504).

6. Das 9. Kapitel behandelt nochmals eingehend die Kalendersysteme der Vor-Han-Zeit (S. 609—10), worauf Shinjô im 10. Kapitel auf den 60-Zyklus und die Elementenlehre in ihrem Zusammenhang mit dem Chuan-hsü-Kalender eingeht. Die Zusammenhänge des 10- und 12-Zyklus mit dem Chuan-hsü-Kalender, wie sie Ijima behauptet hatte, sind nicht erweisbar. Die Elementenlehre entwickelte sich im 4. Jahrhundert v. Chr., ihre Keime jedoch lagen viel früher. Im Tso-chuan treten uns verschiedene Formen der Elementenlehre entgegen in recht früher Ausbildung. Die Anspielungen auf die Elemente oder sogar die „San-chêng“ (3 Regler 三正, vgl. Ku Chieh-kang im *Tsinghua Journal* vol. 6, H. 1 S. 73. Es handelt sich um die angeblichen 3 Kalender der 3 Dynastien, es entwickelt sich hier die später wichtige San-t'ung-Lehre 三統, s. W. Eberhard, *Beiträge zur Kosmologie der Hanzeit* S. 69—70; 73, 74) im *Shu-ching*, besonders im *Hung-fan*, stammen aus der Chan-kuo-Zeit (S. 652 bis 653). Diese Ausführungen decken sich im wesentlichen mit unseren eignen Untersuchungen.

Wir sehen: Shinjô behandelt das gleiche Material, das auch Ijima untersucht hat, seine Folgerungen daraus weichen aber vielfach erheblich ab von denen Ijimas. Da sein Buch eine Zusammensetzung einzelner im Laufe von über 15 Jahren entstandenen Aufsätzen ist, ließ es sich nicht vermeiden, daß zahlreiche Überschneidungen und Wiederholungen darin auftreten. Auch unser Bericht läßt dies noch erkennen. Seine Untersu-

chungsmethodik ist klar und sauber und weniger phantasievoll, als es die Ijimas an manchen Punkten ist.

An diese Arbeiten Shinjô's schließt nun der Übersetzer noch eine kurze, 1930 geschriebene Arbeit Ijimas an, die nochmals dessen Standpunkt präzisiert. Er weist darauf hin, daß sich um 370 v. Chr. der Chuan-hsü-Kalender gebildet haben müsse und gerade in dieser Zeit im Westen die gleichen Theorien auftreten. Wir halten diese Beziehungen zum Westen für durchaus wahrscheinlich, erwarten aber eine vergleichende Untersuchung größten Stils, wie sie anscheinend von Prof. Shinjô geplant ist, die erst endgültige Sicherheit schaffen kann. In der Tso-chuan-Frage und allen Textfragen hält Ijima seine früher gezeigte Position gegenüber Shinjô fest (S. 655—73). Auch wir neigen der Ansicht Ijimas in diesem Punkte zu.

Für die Geschichte der altchinesischen Astronomie wie für die Geschichte der Mathematik ist das Chou-pi 周髀 eine wichtige Quelle, nur war über dessen Alter seit langem ein Streit. Daß es nicht, wie es vorgibt, aus dem Beginn der Chou-Zeit stammt, war von vornherein sicher. Nun hat Liu Ch'ao-yang auch dieser Frage noch einmal eine Spezialuntersuchung gewidmet, in der er nachweist, daß das Chou-pi Termini enthält, die erst im Dreizykalender des Liu Hsin geprägt wurden, daß ferner die Länge des Schattens am nächsten mit dem Resultat Liu Hsins übereinstimmt. Es muß also zwischen 9 und 84 n. Chr. geschrieben sein, denn 84 n. Chr. ist es bereits erwähnt. Sein Ergebnis (*l. c.* S. 1—11) stimmt mit dem von Ch'ien Pao-tung (*Chung-kuo Suan-hsüeh-shih* S. 23f.) überein, nach dem es nach dem *Ch'i-lüeh* des Liu Hsin, aber vor dem *Lun-hêng* des Wang Ch'ung abgefaßt ist. Auch Ijima (*Shina kodai shiron* S. 13) setzt es in die Mitte der Hanzeit aus gleichen Gründen¹.

Einen weiteren Artikel widmet in dem gleichen *Sonderheft* der Kanton-Universität (Nr. 94—96) Liu Ch'ao-yang der wichtigen Frage der Echtheit des 天官書 des *Shih-chi*. Er stellt alle bisherigen Arbeiten und alle Gründe zusammen, aus denen

¹ Huang Yün-mei (*Ku-chin Wei-shu-k'ao pu-chêng* S. 193—199. — Nanking 1932) übernimmt die Argumentation Ch'ien Pao-tung's. Weiter soll eine *Inquiry concerning the Chou Pi Suan Ching* von Churyo Nôda (Acad. of Orient. Culture, Kyoto), die in *Popular Astronomy* (vol. 41, Nr. 9 S. 532, Nov. 1933. — Northfield, Minnesota) angezeigt wird, zu dem Ergeb-

heraus die Echtheit des *T'ien-kuan-shu* bezweifelt ist. Die Gründe sind verschiedenster Art. Er versucht sie alle zu widerlegen, besonders durch den Hinweis, daß das *T'ien-kuan-shu* für die Planetenumläufe weit schlechtere Werte angebe als das *Han shu* (Kap. 21). Der Unterschied zwischen *Shih-chi* und *Han shu* liegt in der Tat gerade darin, weiter aber auch in der Reichhaltigkeit der Terminologie und in der Benutzung von Formeln im *Hanshu*. Er ist so groß, daß es mir unverständlich erscheinen will, wie man das *T'ien-kuan shu* als jünger anzusetzen versuchen kann! Der Unterschied beider Werke ist ein echter Entwicklungsunterschied; nur durch das Dazwischenliegen von fast 100 Jahren läßt er sich allenfalls erklären. So stimmen wir Liu bedenkenlos zu in seiner Verteidigung des *T'ien-kuan-shu* (l. c. S. 39—50). Liu will nur für ein paar kleine, unwichtige astrologische Textteile die Möglichkeit späteren Zusatzes zugeben. Dieses gleiche Ergebnis hatte schon seine im gleichen Jahre erschienene größere Arbeit: *Studien am T'ien-kuan-shu des Shih-chi* (*Kuo-li Chung-shan ta-hsüeh, Yen-yü li-shih-hsüeh yen-chiu-so Chou-k'an* Nr. 73—74, Sonderheft 60 Seiten; März 1929). Er untersuchte darin die Astronomie, die Astrologie des *T'ien-kuan-shu*, dann verglich er das *T'ien-kuan-shu* mit dem *Chou-pi*, dem *T'ien-wen-hsün* des Huai-nan tse (Kap. 3), dem *T'ien-wen-chih* und dem *Lü-li-chih* des *Han shu* und stellte dann die Astronomie des *Shih-chi* der gleichzeitigen des Abendlandes gegenüber.

Auf eine weitere neuere astronomische Arbeit, die von Kuo Mo-jo (*Chia-ku-wen-tse yen-chiu*), die stark kritisch gegen Shinjô Shinzô eingestellt ist, aber selbst in ihren wichtigsten Ergebnissen äußerst problematisch ist, habe ich schon a. a. O. (*Astronomie* II, 39; *Ostas. Zeitschrift* N. F. VIII, 225) hingewiesen.

Zusammenfassend kann man zu diesen hier betrachteten neueren Arbeiten sagen, daß sie — naturgemäß — auf die gleichen Probleme gekommen sind, die auch in Europa von den verschiedenen Forschern behandelt sind. Ihre Lösungen sind ebenfalls die gleichen wie dort, denn auch in Europa ist noch keine Einigkeit über manchen Punkt. Vielen der ostasiatischen Arbeiten fehlt eine letzte Genauigkeit, den westlichen überlegen sind sie durch ihre besseren sinologischen Kenntnisse.

nis geführt haben, daß das *Chou-pi* um Christi Geburt abgefaßt ist, aber Material aus dem Jahr 3000 v. Chr. enthält.

NEUE NACHRICHTEN ÜBER DIE VORFAHREN DES MANDSCHUHAUSES*

Von ERICH HAUER

Bis in die neueste Zeit haben Untersuchungen über die Herkunft des Mandschuhauses unter dem Mangel authentischen Quellenmaterials zu leiden gehabt. Weil die Mandschus alle chinesischen Schriften, die sich mit ihnen und ihren Kämpfen gegen die Mingdynastie befaßten, hatten vernichten lassen¹, war man angewiesen auf die zurechtgestutzten oder tendenziös erfundenen und durch die Zensur gegangenen Angaben des 東華錄 *Tung-hua-lu*, einer Privatarbeit des Gelehrten 蔣良騏 Tsiang Liang-k'i vom Jahre 1735, des auf Befehl Kaiser K'ien Lungs von einer Kommission ausgearbeiteten 皇清開國方略 *Huang-Ts'ing k'ai-kuo fang-lüeh*² von 1791 und des auf diesen beiden Werken basierenden 聖武記 *Shêng-wu-ki* des 魏源 Wei Yüan von 1842. Erst nach dem Sturze des Kaiserhauses sind unter der Herrschaft der Chinesischen Republik 1915 in dem von der Schanghaier Commercial Press veröffentlichten Wörter- und Nachschlagebuch 辭源 *Tz'e-yüan* und im 中國人名大辭典 *Chung-kuo-jên-ming ta-tz'e-tien* („Cyclopedia of Chinese Biographical Names“) von 1921 bisher unbekannte Nachrichten über die ältesten Vorfahren des Mandschuhauses aufgetaucht, die ich in den *Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* in Berlin bekannt gegeben habe³. Es wurden hier der vermutliche Ahnherr 李滿住 Li Man-chu und sein Großvater, der Dschurdschenhäuptling 阿哈出 A-ha-ch'u (Ahacu)⁴ genannt, die jetzt in dem 1928 erschienenen

1 Siehe unten S. 642.

2 Vgl. E. Hauer, *Huang-Ts'ing k'ai-kuo fang-lüeh*, Die Gründung des Mandschurischen Kaiserreiches. Berlin 1926.

3 E. Hauer, *Das Mandschurische Kaiserhaus, sein Name, seine Herkunft und sein Stammbaum*. 1926, I. Abt., S. 1 ff.

4 Nach v. d. Gabelentz' Transkription mandschurisch Ahacu geschrieben (sprich: Ahatschu).

Entwurf der offiziellen Geschichte der Mandschudynastie, dem 清史稿 *Ts'ing-shih-kao*¹, ausführlich behandelt werden. Das 9. der 列傳 *lieh-chuan*, dessen Nachrichten vom Jahre 1410 bis 1583 reichen, ist dem Dschurdschenhäuptling A-ha-ch'u und zwölf Männern seiner Sippschaft gewidmet worden. Es lautet in deutscher Übertragung wie folgt:

ENTWURF DER GESCHICHTE DER TS'ING.

Der Überlieferungen 9. Kapitel.

A-ha-ch'u²

(seine Söhne Shih-kia-nu und Mêng-ko-pu-hua, Shih-kia-nu's Sohn Li Man-chu, Li Man-chu's Enkel Wan-chê-t'u, Mêng-ko-pu-hua's Sohn Sa-man-ha-shih-li, Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh, Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh's jüngerer Bruder Fan-ch'a, dessen Sohn Tung-shan, Tung-shan's Sohn T'o-lo, T'o-lo's Sohn T'o-yüan-pao, Fan-ch'a's Sohn Pu-hua-t'u).

Wang Kao

(Wang Wu-t'ang).

A-ha-ch'u war ein Dschurdschenhäuptling vor der Grenze von Liaotung. T'ai-tsu richtete infolge des Krieges in Kien-

1 Vgl. E. Haenisch, *Das Ts'ing-shih-kao und die sonstige chinesische Literatur zur Geschichte der letzten 300 Jahre*. Asia Major VI, 4, S. 403/44.

2 Der Einheitlichkeit halber sind die Fremdnamen in ihrer chinesischen Verstümmelung mit englischer Umschreibung wiedergegeben worden. Die ursprünglichen Formen lassen sich oft nur vermuten. Wie soll man z. B. ahnen, daß die beiden Zeichen 篇古 *pian-ku* das Mandschuwort *fiyanggû* „jüngster Bruder“ darstellen oder 兀者 *weji* „Wald“? Shih-kia-nu dürfte Schigiyanu gelautet haben, in Mêng-ko-pu-hua sind die beiden ersten Silben wohl das mongolische Wort *möngke*, *müngke* oder *mungke* „ewig“ und die beiden letzten wie *buhuwa* zu sprechen. In Li-Man-chu ist *Mandschu* sicher abgekürzt aus *Mandschusri*. Wan-chê-t'u kann ich nicht erklären, zu sprechen ist der Name wie Wandschetu. Sa-man-ha-shih-li könnte Samanhasiri sein, Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh ist mit ziemlicher Sicherheit das mongolische Mungke Temur (Möngke Temür). Sprich Tung-shan wie Dungschan, Fanca wie Fantscha, T'o-lo wie Tolo, T'o-yüan-pao wie Toyuwambao und Pu-hua-t'u wie Buhuwatu.

chou-wei Kien-chou als Wehrbezirk¹ ein; der am Tage Sin-ch'ou des 10. Monats des Anfangsjahres Yung Lo (Oktober/November 1403)² zuerst eingesetzte 指揮使 *chih-hui-shih* war A-ha-ch'u. Die Ming verliehen ihm den Familien- und Nachnamen 李誠善 Li Ch'êng-shan, ernannten Untertanen von ihm zu 千戶 *ts'ien-hu*, 百戶 *po-hu* und 鎮撫 *chên-fu*³ und schenkten Diplome, Amtssiegel, Kopfbedeckungen, Kleider und Papiergeld⁴ nach Unterschied. Im 10. Monat des 3. Jahres (Oktober/November 1405) kam A-ha-ch'u zur Audienz an den Hof der Ming. Als im 3. Monat des 6. Jahres (März 1408) die Dschurdschenhäuptlinge 哈喇 Ha-la und Genossen von den Flüssen 忽的河 Hu-ti-ho, 法胡河 Fa-hu-ho, 卓兒河 Ch'o-êrh-ho und 海刺河 Hai-la-ho zur Audienz nach Peking kamen,

1 Das Wort 衛 *wei* ist mit „Wehrbezirk“ wiedergegeben worden. Das Reich der Sung war in Provinzen eingeteilt gewesen, die 路 *lu* hießen. Die Mongolen übernahmen nach der Eroberung Chinas diese Einteilung, richteten aber neben der Zivilverwaltung ein Lokalmilizsystem ein, indem sie die 路 *lu* in 上萬戶府 *shang-wan-hu-fu* mit mehr als 7000 Familien, 中萬戶府 *chung-wan-hu-fu* mit 5—7000 Familien und 下萬戶府 *hia-wan-hu-fu* mit 3—5000 Familien teilten. Der 萬戶 *wan-hu* („Verwalter von zehntausend Familien“), mongolisch *darugaci* „Kommandant“ genannt, hatte einen 副萬戶 *fu-wan-hu* und andere Beamte zur Seite. Die Ämter waren erblich; wenn sich jemand ausgezeichnet hatte, wurde er befördert. Vgl. *Tz'e-yüan*, Shen 51.

Nach der Vertreibung der Mongolen schuf der Mingkaiser T'ai-tsu (Jahresname Hung Wu, 1368—98) das 軍衛法 Wehrbezirkssystem. Unter Berücksichtigung strategischer Gesichtspunkte machte er Kreise zu 所 *so* und mehrere Kreise zu einem 衛 *wei*. 112 Mann bildeten ein 百戶所 „100-Familien-Kommando“, 1120 Mann ein 千戶所 „1000-Familien-Kommando“ und 5600 Mann ein 衛 *wei*. *Tz'e-yüan*, Shen 158/9.

Über den Wehrbezirk Kien-chou-wei gibt das *Tz'e-yüan* folgende Auskunft: „Zur Tangzeit vom Reiche 浮海 Po-hai eingerichtet, das heute zur Provinz Kirin gehörige Land. Die Yüan nannte es 建州城 Kien-chou-ch'êng. Kaiser 成祖 Ch'êng-tsu der Ming (1402—24) richtete hier einen Wehrbezirk ein und machte die Häuptlinge (管長) des Landes zu Kommandeuren (指揮使) und andern Beamten. Das war der Wehrbezirk 建州衛 Kien-chou-wei. Die Einwohner waren alle 女真 Dschurdschen. Teile von ihnen saßen in der Nachbarschaft von Kirin bis zum Flusse 穆稜 Muren. Sie brachten einmal im Jahre Tribut zu Hofe.

2 Einen Tag *Sin-ch'ou* hat es in diesem 10. Monat nicht gegeben.

3 Vollständig 鎮撫使 *chên-fu-shih*, Unterbeamte des *chih-hui-shih* zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung. Vgl. *Tz'e-yüan*, Sü 52.

4 鈔幣.

wurde ihr Gebiet dem Wehrbezirk Kien-chou-wei einverleibt; Ha-la und Genossen wurden zu ts'ien-hu und po-hu gemacht. Im 7. Monat des 7. Jahres (August/September 1409) kam A-ha-ch'u zur Audienz an den Hof der Ming.

A-ha-ch'u hatte zwei Söhne: 釋如奴 Shih-kia-nu und 猛哥不花 Mêng-ko-pu-hua. Als im 8. Jahre (1410) Ch'êng-tsu persönlich in den Krieg über die Grenze zog, zeichnete sich Shih-kia-nu an der Spitze seiner Gefolgsleute im Kampfe aus. Am Tage I-mao des 8. Monats (14. September) wurde Shih-kia-nu zum 都指揮僉事 tu-chih-hui-ts'ien-shih ernannt und erhielt den Familien- und Nachnamen 李顯忠 Li Hien-chung; von seinen Untertanen erhielten 答卜 Tsan-pu den Familien- und Nachnamen 張志義 Chang Chih-yi, 阿剌失 A-la-shih den Familien- und Nachnamen 李從善 Li Ts'ung-shan und 可捏 K'o-nieh den Familien- und Nachnamen 郭以誠 Kuo I-ch'êng. Alle wurden planmäßige ts'ien-hu. Im 9. Monat des 9. Jahres (September/Okttober 1411) erhob Shih-kia-nu den Mêng-ko-pu-hua zum chih-hui-shih von 毛憐衛 Mao-lin-wei¹. Als im 3. Jahre Yung Lo (1405) der Wehrbezirk Mao-lin-wei eingerichtet worden war, hatte man den Häuptling 巴兒遜 Pa-êrh-sun zum chih-hui-shih gemacht; nunmehr bat dieser auf Veranlassung Shih-kia-nu's, dessen jüngeren Bruder zu bestellen. Als im 10. Jahre (1412) Shih-kia-nu und Genossen infolge Mißernte knapp an Lebensmitteln waren, und der 都指揮 tu-chih-hui von Liaotung 巫凱 Wukai dies meldete, ließ Ch'êng-tsu ihnen mit Korn aushelfen.

猛哥帖木兒 Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh war auch ein Dschurdschenhäuptling; sein jüngerer Bruder hieß 凡察 Fan-ch'a. Als er mit seinem Neffen A-ha-ch'u zusammen aufstand, teilten die Ming von Kien-chou-wei einen Linken Wehrbezirk² ab und wiesen ihm dort als chih-hui-shih³ den Wohnsitz an. Im

1 *Mao-lin* = mandchu *morin* „Pferd“. In der Aufzählung der 326 mandschurischen *wei* und 24 *so* 摩琳 geschrieben. *Man-chou-yüan-lin-k'ao*, Kap. 13, S. 5a. Mao-lin-wei entsprach den späteren Linken Wehrbezirk.

2 建州左衛, d. h. der Osten von Kien-chou, etwa Ostkirin und das heute russische Küstenland von der koreanischen Grenze bis Wladivostok.

3 指揮 *chih-hui* ist eigentlich ein Vorgesetzter, der durch Winke Befehle übermittelt. „Die Mingdynastie setzte in allen Wehrbezirken *chih-hui-shih* (Kommandeure) ein mit den Stufen: 1. 都指使使 *tu-chih-*

10. Monat des 11. Jahres (November 1413) kam er mit Shih-kia-nu und Mêng-ko-pu-hua zusammen zur Audienz nach Peking. Im 14. Jahre (1416) erschienen Shih-kia-nu und Mêng-ko Pu-hua zur Audienz am Minghofe und baten für Untertanen um Beamtentitel¹. Im 2. Monat des 15. Jahres (Februar/März 1417) kam Mêng-ko-pu-hua zur Audienz nach Peking. Im 12. Monat (Januar 1418) meldete Shih-kia-nu dem Throne, der Häuptling von 顏春 Yên-ch'un, 月兒速哥 Yüeh-êrh-su-ko, sei mit seiner Familie zum Anschluß gekommen und bitte um Aufnahme in Kien-chou. Als Shih-kia-nu, Mêng-ko-pu-hua und Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh wiederholt für Untertanen um Beamtentitel gebeten hatten, entschied im 1. Schaltmonat des 18. Jahres (Februar/März 1420) Ch'êng-tsu, daß man ohne erworbene Verdienste nicht um Beamtentitel bitten dürfe, und beschied sie abschlägig. Im 10. Monat des 19. Jahres (November 1421) kam Mêng-ko-pu-hua zur Audienz an den Minghof. Als im 1. Monat des 20. Jahres (Januar/Februar 1422) Ch'êng-tsu persönlich zum Kriege über die Grenze zog, folgte ihm Mêng-ko-pu-hua mit Sohn, jüngerem Bruder und Untertanen und wurde mit Bogen Pfeilen, Pelzjacken und Pferden beschenkt. Als im 3. Monat des 22. Jahres (April 1424) Ch'êng-tsu abermals persönlich über die Grenze zog, ließ Mêng-ko-pu-hua den ihm unterstehenden 指揮僉事 chih-hui-ts'ien-shih 王吉 Wang Ki mitziehen, der von Ch'êng-tsu gelobt und beschenkt wurde. Im 7. Monat (August) starb Kaiser Ch'êng-tsu. Im 1. Monat des Anfangsjahres Süan Tê (Februar/März 1426) kamen Mêng-ko-pu-hua und Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh zur Audienz nach Peking. Am Tage Jên-tze dieses Monats (24. Februar) wurde Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh zum 都督僉事 tu-tu-ts'ien-shih befördert. Da Shih-kia-nu schon vorher gestorben war, wurde am Tage Sin-ch'ou des 3. Monats (14. April) sein Sohn 李滿住 Li Man-

hui-shih („Oberkommandeur“), 2. 指揮同知 *chih-hui-t'ung-chih* („Mitwisser des Kommandeurs“), 3. 指揮僉事 *chih-hui-ts'ien-shih* („Sekretär des Kommandeurs“).“ *Tz'e-yüan*, Mao 110. Diese Titel wurden eingeborenen Häuptlingen der Grenzvölker vom chinesischen Kaiser verliehen, um ihrer Eitelkeit zu schmeicheln und sie ans Reich zu fesseln.

¹ 20 Beispiele der Eingaben von Dschurdschenhäuptlingen an den Thron bei Wilhelm Grube, *Die Sprache und Schrift der Jučen*, Leipzig 1896.

chu¹ zum tu-tu-ts'ien-shih gemacht. Am Tage Ting-se des 9. Monats (27. Oktober) wurde Mêng-ko-pu-hua zum 中軍都督同知 chung-kün-tu-tu-t'ung-chih² befördert und weiter mit der Verwaltung von Mao-lin-wei betraut. Im 2. Monat des 2. Jahres (März 1427) schickte Mêng-ko-pu-hua Tributpferde und starb dann. Im 4. Monat wurde die Belieferung seiner Familie mit Korn verfügt.

Mêng-ko-pu-hua hatte zwei Söhne: 撒滿哈失里 Sa-man-ha-shih-li und 官保奴 Kuan-pao-nu. Sa-man-ha-shih-li übernahm den seinem Großvater verliehenen Familiennamen und nannte sich 李 Li. Am Tage Jên-tze des 3. Monats des 4. Jahres (9. April 1429) machten die Ming ihn zum tu-tu-ts'ien-shih. Im 3. Monat des 5. Jahres (April 1430) kam Kuan-pao-nu zur Audienz an den Minghof. Als im 4. Monat Li Man-chu dem Throne in einer Eingabe meldete, daß Korea den nachgesuchten Marktverkehr mit Korea nicht bewillige, befahl Süan-tsung in einem Dekret, den Marktverkehr mit dem Gebiete von Liaotung zuzulassen. Im 1. Monat des 6. Jahres (Februar/März 1431) kam Shih-kia-nu's Gattin aus der Sippe 唐 T'ang an den Minghof; im 2. Monat hatte Sa-man-ha-shih-li Audienz in Peking. Im 2. Monat des 7. Jahres (März 1432) schickte Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh seinen jüngeren Bruder Fan-ch'a zur Audienz an den Minghof. Am Tage Jên-sü des 3. Monats (3. April) machten die Ming ihn zum tu-chih-hui-ts'ien-shih. Am Tage Kêng-sü des 2. Monats des 8. Jahres (17. März 1433) wurden Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh zum 右都督 yu-tu-tu³ und Fan-ch'a zum tu-chih-hui-shih befördert. Im 6. Monat kam Sa-man-ha-shih-li zur Audienz nach Peking. In diesem Jahre verbanden sich 木答忽 Mu-ta-hu und Genossen von den Wilden der 7 Sippen⁴ mit den Häuptlingen 弗答哈 Fu-ta-ha und Genossen aus 阿速江 A-su-kiang und anderen Wehrbezirken, plünderten Kien-chou-

1 Man-chu vermutlich abgekürzt aus Man-chu-shih-li = *Manjusri*. Li ist der dem Vater Shih-kia-nu alias Li Hien-chung verliehene chinesische Familienname. Vgl. E. Hauer, *Das Mandschurische Kaiserhaus*, S. 9.

2 „Mitwisser des Militärgouverneurs des Mittleren Heeres.“

3 „Rechter Militärgouverneur.“

4 七姓野人. „Wilde Menschen“ hießen die etwa zwischen Sunggari und der Küste sitzenden, noch unzivilisierten Dschurdschenstämme.

wei und töteten den Militärgouverneur des Linken Wehrbezirkes Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh samt seinem Sohne 阿古 A-ku¹. Als Fan-ch'a das Unglück den Ming gemeldet hatte, traf es sich, daß der von den Ming entsandte tu-chih-hui 裴俊如 P'ei Tsün-ju am Flusse 幹木河 Kuan-mu-ho unterwegs Räubern begegnete. Fan-ch'a eilte ihm mit seinen Leuten zu Hilfe und zeichnete sich aus. Am Tage Kuei-yu des 2. Monats des 9. Jahres (4. April 1434) wurde Fan-ch'a zum tu-tu-ts'ien-shih befördert und mit der Verwaltung der Geschäfte des Wehrkreises betraut. Ein kaiserliches Dekret befahl Mu-ta-hu und Genossen, die geraubten Menschen, Pferde und Güter zurückzugeben und verzieh ihm die Missetat. In diesem Monat kam Sa-man-ha-shih-li's Mutter 金阿納失里 Kin-a-na-shih-li an den Minghof. Im 1. Monat des 10. Jahres Sün Tê (Februar 1425) starb Kaiser Sün-tsung. Als in diesem Monat Li Man-chu und Sa-man-ha-shih-li dem Throne meldeten, daß 那列禿 Na-lieh-t'u und Genossen von den Wilden im Gebiete von 忽刺溫 Hu-la-wên die Burg 那顏寨 Na-yên-chai geplündert hätten, befahl ein kaiserliches Dekret Na-lieh-t'u und Genossen, die geraubten Menschen, Pferde und Güter zurückzugeben und dafür Fu-ta-ha und Genossen zur Verantwortung zu ziehen. Im 4. Monat kam Sa-man-ha-shih-li zur Audienz nach Peking. Im 6. Schaltmonat des Anfangsjahres Chêng T'ung (Juli/August 1436) schickte Li Man-chu seinen Sohn 古納哈 Ku-na-ha und andere zur Audienz an den Minghof und gab Überläufer aus Liaotung zurück. Ying-tsung der Ming lobte seinen Eifer und schenkte bunte Seidenstoffe, Kopfbedeckungen und Kleider. Zugleich richtete er eine Eingabe an den Thron, in der es hieß, da die Wilden von Hu-la-wên Überfälle machten, bäte er, nach 遼陽 Liao-yang oder an den 豬婆江 Chu-p'o-kiang² übersiedeln zu dürfen. Ying-tsung beauftragte den kommandierenden General von Liaotung 巫凱 Wu K'ai, die Ansiedlung zu erwägen, ohne daß der Grenzschutz gelockert und die Gefühle der Eingeborenen verletzt würden. Im 1. Monat des 2. Jahres (Februar 1437) schickte Fan-ch'a seinen chih-hui-t'ung-chih 李伍哈 Li Wu-ha mit einer

1 A-ku ist kein Eigenname, sondern das Mandschuwort *agu* „ältester Sohn“, das in der Form 阿哥 *age* später die Bezeichnung des Kronprinzen geworden ist.

2 Rechter Nebenfluß des Yalu. An ihm liegt die Stadt Huai-jên-hien.

Eingabe an den Thron, in welcher es hieß, er wolle, weil er an seinem Korea benachbarten Wohnsitze bedrängt werde, nach Kien-chou zurückkehren; auch bat er wegen seiner Schwierigkeiten um einen kaiserlichen Machtspruch. Ying-tsung beruhigte ihn in einem Bescheide. Als im 5. Monat Sa-man-ha-shih-li Audienz bei Hofe hatte, erklärte er aus freien Stücken, daß er in der Residenzstadt bleiben und seine Dienste zur Verfügung stellen wolle. Vordem war Sa-man-ha-shih-li schon zum 都督同知 tu-tu-t'ung-chih befördert worden; Ying-tsung übertrug ihm weiter die Verwaltung von Mao-lin-wei, erteilte ihm ein Dekret und schickte ihn fort.

Zu dieser Zeit verwaltete Li Man-chu den Wehrbezirk Kien-chou-wei. Fan-ch'a verwaltete den Linken Wehrbezirk Kien-chou, nachdem er mit Sa-man-ha-shih-li zusammen Beamtenrang erhalten und treulich Tribut geliefert hatte, während der alte Militärgouverneur des Linken Wehrbezirkes Kien-chou, Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh, gestorben war. Weil in den Kämpfen der Wilden der 7 Sippen der unglückliche Sohn A-ku mit den Tod gefunden hatte, stützten sich die von Nebenfrauen geborenen Söhne 董山 Tung-shan und 綽顏 Ch'o-yên¹ auf Fan-ch'a, um sich zu behaupten. Im 11. Monat dieses Jahres (Dezember 1437) wurde Tung-shan zum chih-hui-shih seines Wehrbezirkes gemacht, im 1. Monat des 3. Jahres (Januar/Februar 1438) kam Fan-ch'a zur Audienz nach Peking. Am Tage Jên-tse dieses Monats (21. Februar) erließ Ying-tsung an ihn das Dekret: „Als vormals in den Kämpfen der Wilden der 7 Sippen das Amtssiegel² verloren gegangen war, wurde in den Jahren Sün Tê ein anderes Siegel gegossen und Fan-ch'a übergeben. Nach Tung-shan's Bericht ist das alte Siegel noch vorhanden, während Fan-ch'a wiederum um Belassung des neuen Siegels bittet. Da für einen Wehrbezirk zwei Siegel untunlich sind, ergeht an euch die Weisung, in gutem Einvernehmen die Geschäfte gemeinsam zu führen und durch Gesandte das alte Siegel beim

1 Vermutlich der Mandschuname Cuyen, den auch Nurhaci's ältester Sohn geführt hat.

2 Über die große Bedeutung, welche der Besitz des Amtssiegels nach chinesischem Recht für den Inhaber des Amtes hat, vgl. Hoang, *Mélanges sur l'administration*, Schanghai 1902, S. 72 ff.

Throne abzuliefern.“ Damit begann der Streit Fan-ch'a's und Tung-shan's um das Siegel des Wehrbezirkes.

Im 6. Monat (Juni/Juli) schickte Li Man-chu seinen chih-hui 趙歹因哈 Chao Tai-yin-ha mit einer Eingabe an den Thron, in welcher es hieß: weil er nach seiner Übersiedelung an den Chu-p'o-kiang wiederholt von Korea überfallen und ausgeplündert worden sei, siedele er jetzt wieder an den Oberlauf des 渾河 Hun-ho südöstlich vom Berge 竈突 oo Tsao-k'üeh-shan¹ in das vom Kaiserhofe beschützte Grenzgebiet über, ohne sich jedoch unterfangen zu wollen, etwaigen entgegenstehenden Weisungen zuwiderhandeln. Ferner sagte er, das Siegel des Wehrbezirkes Mao-lin-wei werde von dem chih-hui 阿里 A-li versteckt gehalten; er bitte, ein anderes Siegel zu gießen und an Sa-man-ha-shih-li zu geben. Ying-tsung lehnte ab und befahl Sa-man-ha-shih-li, über die Angelegenheit einen Thronbericht zu verfassen und ihn Li Man-chu zur Kenntnis zu schicken. Im 4. Monat des 4. Jahres (Mai/Juni 1439) meldete Li Man-chu dem Throne, der tu-tu Fan-ch'a und der chih-hui 童倉 T'ung-ts'ang seien, von Korea zum Abfall verleitet, davongegangen. 童倉 T'ung-ts'ang ist eine Entstellung von 董山 Tung-shan. Als Ying-tsung den König von Korea 李禔 Li T'ao um Auskunft ersuchte, meldete Li T'ao, daß offensichtlich keinerlei Verleitung stattgefunden habe. Ying-tsung befahl Fan-ch'a und T'ung-ts'ang, 鏡城 King-ch'êng² als Wohnsitz zu nehmen, und beschied Li T'ao dementsprechend. Im 4. Monat des 5. Jahres (Mai 1440) befahl Ying-tsung, weil Li Man-chu und die 韃靼 Ta-tan von 福餘衛 Fu-yü-wei³ sich gegenseitig überfallen und geplündert hatten, dem kommandierenden General von Liaotung 曹義 Ts'ao Yi, Grenzschutz bereitzustellen. Im 9. Monat (Oktober) meldete der König von Korea Li T'ao dem Throne, daß Fan-ch'a und T'ung-ts'ang wieder nach Kien-chou zurück-

1 Gebirgsstock südwestlich von Yenden.

2 Kyöng-söng im nordöstlichen Korea.

3 Ta-tan (abgekürzt 達子 ta-tze) werden von den Chinesen die Mongolen genannt. Vgl. *Tz'e-yüan*, S. 200. Weil die Aussprache Dadan, bzw. dadse lautet, dürfte diese Bezeichnung kaum von dem Namen des mongolischen Stammes der Tatar abgeleitet worden sein. Der Wehrbezirk Fu-yü-wei entsprach etwa dem Gebiete von Tschangtschun in Kirin bis zu den Korcin-Mongolen. *Tz'e-yüan*, Wu 199.

gewichen seien, und auch General Ts'ao Yi meldete, daß Fan-ch'a und Genossen King-ch'êng verlassen, mit dem Deserteur 馬命刺 Ma-ha-la und 40 Familien am Flusse 蘇子河 Su-tze-ho angekommen seien und Mangel an Lebensmitteln litten. Ying-tsung befahl Ts'ao Yi, sie dazu zu bewegen, daß sie sich in den beiden Gebieten des 三土河 San-t'u-ho und Chu-p'o-kiang nach Westen bis zum 冬古河 Tung-ku-ho niederließen und weiter auf Li Man-chu stützten, um zu wohnen, und ihnen mit Korn auszuhelfen; der Deserteur Ma-ha-la und Genossen sollten ins Heer zurückgehen. Ferner befahl er Li T'ao, die Leute seiner Rasse heimkehren zu lassen und auf koreanischem Boden zu behalten. Zu dieser Zeit leiteten Fan-ch'a als tu-tu¹ und Tung-shan als chih-hui gemeinsam den Linken Wehrbezirk Kien-chou. Sie waren nach King-ch'êng übergesiedelt und wieder zurückgekommen. Am Tage Wu-wu des 1. Monats des 6. Jahres (18. Februar 1441) wurde Tung-shan zum tu-tu-ts'ien-shih befördert. Im 2. Monat meldete der König von Korea Li T'ao dem Throne: „Fan-ch'a hat früher bei King-ch'êng am 阿木河 A-mu-ho gewohnt. Sein älterer Bruder Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh ist von meinem Großvater zum 萬戶 wan-hu gemacht worden, hat ein Amtsgebäude erbaut erhalten und ist mit Dienerschaft beiderlei Geschlechts, Kleidern, Korn, Sätteln und Pferden ausgestattet worden. Mein Vater hat ihn weiter zum Oberbefehlshaber gemacht, so daß er in den Wirren der 7 Sippen den Tod gefunden hat und sein Sohn A-ku mit ihm gestorben ist. Da Haus und Hof, Hab und Gut fast völlig verbrannt und ausgeraubt worden waren, habe ich aus Mitleid Fan-ch'a so bedacht, wie ich früher seinen älteren Bruder ausgestattet hatte. Letzthin ist er nach 東良 Tung-liang übergesiedelt, dann aber heimlich entwichen und mit Li Man-chu zusammengezogen. Damals hatte ich noch nicht erfahren, wer auf der Verfolgung getötet worden oder übrig geblieben war. Sofern er nicht aus Heimweh fortgegangen ist, haben seine Stammesgenossen ihm den Befehl eröffnet und ihn zurückgeholt, ohne daß ich es gehindert hätte. Li Man-chu hat früher im Grenzgebiet meines Reiches gewohnt und ist auf sein Anfordern von Zeit zu Zeit mit Salz, Korn, Essig

¹ 都督 „Oberinspekteur“, gewöhnlich mit „Militärgouverneur“ übersetzt.

und Soyatunke beliefert worden. Dann hat er Hu-la-wên¹ herbeigeführt und meine Grenze unaufhörlich geplündert. Weil Fan-ch'a und seine Spießgesellen jetzt mit Hu-la-wên und andern einen Überfall planen, bitte ich, Fan-ch'a und Genossen anzuweisen, schleunigst an die alten Wohnplätze zurückzukehren, damit die Grenzbevölkerung meines Reiches Räubereien und Plünderungen entgehen kann.“ Ying-tsung wies Li T'ao in einem Dekrete an, aufmerksam Vorkehrungen zu treffen. Als Fan-ch'a dem Throne meldete, daß er sich nicht unterstehen werde, Unrechtes zu tun, wies der Kaiser den kommandierenden General von Liaotung Ts'ao Yi an, ihn durch Gesandte zu bescheiden und auf die Zuverlässigkeit seiner Gesinnung zu prüfen. Fan-ch'a und Tung-shan hatten mehrere Jahre um das Siegel des Wehrbezirks gestritten, ohne daß es zu einer Entscheidung gekommen war. Am Tage Kia-ch'ên des 2. Monats des 7. Jahres (24. März 1442) ließ Ying-tsung durch den General Ts'ao Yi die Abtrennung eines Rechten Wehrbezirkes Kien-chou² in Angriff nehmen. Fan-ch'a und Tung-shan wurden beide zu tu-tu-t'ung-chih befördert; Tung-shan verwaltete mit dem alten Siegel den Linken Wehrbezirk, Fan-ch'a mit dem neuen Siegel den Rechten Wehrbezirk. Ein kaiserliches Dekret schärfte ihnen ein, getrennt ihre Territorien zu verwalten, das Recht zu wahren und friedlichem Gewerbe nachzugehen, ohne Anlaß zu Streitigkeiten und Kämpfen zu geben. Als Tung-shan, Fan-ch'a und Li Man-chu für Untergebene um Beamtentitel baten, wurden sie gewährt. Von diesem Jahre an gab es ständig dauernde Bitten um die Rangerhöhung Verstorbener und Bitten um Bestätigung erblicher Titel. Als Sa-man-ha-shih-li in Peking zur Audienz war, wurde er am Tage Ting-ch'ou des 3. Monats (26. April 1442) zum yu-tu-tu befördert und erhielt ein eigens gegossenes Siegel für den Wehrbezirk Mao-lin-wei ausgehändigt. Im 5. Monat schickte Ying-tsung, weil Fan-ch'a und

¹ Mongolenstamm am Sira Muren.

² 建州右衛, d. h. das westliche, also an den chinesischen Grenzwall stoßende Kien-chou. Eine gute Darstellung des Laufes der Grenzbefestigungen gibt eine Karte, die dem von der japanischen Südmandschurischen Eisenbahngesellschaft herausgegebenem Buche 滿洲歷代地理 „Geographie der Mandschurei unter den verschiedenen Dynastien“ beigegeben ist.

Genossen mehrfach gemeldet hatten, daß Korea Scharen ihres Stammes zurückhielte, den chih-hui-ts'ien-shih der Leibgarde 吳良 Wu Liang mit einem Dekret hin. Er stellte fest, daß die von Fan-ch'a geforderten Leute 童阿哈里 T'ung-a-ha-li und Genossen während ihrer Wohnzeit in Korea lange Beamtenstellen innegehabt und 邱墓 K'iu-mu bewacht hätten. Da sie selber erklärten, daß sie nicht zurückkehren wollten, kehrte er mit zehn Personen zu Li Man-chu zurück. Als im 10. Monat des 8. Jahres (Oktober/November 1443) Li Man-chu die Meldung schickte, daß die 兀良哈 Wu-liang-ha im Begriff ständen, einen räuberischen Einfall zu tun, beauftragte Ying-tsung den 僉都御史 ts'ien-tu-yü-shih¹ 王翱 Wang Ao, die Truppen bereit zu halten. Im 1. Monat des 9. Jahres (Januar/Februar 1444) meldeten Li Man-chu und Genossen dem Throne, der chih-hui 郎克苦 Lang-k'o-k'u und Genossen seien aus Korea zurückgekommen und bäten um Unterstützung. Ying-tsung ließ Korn ausgeben und ihnen damit aushelfen. Im 9. Monat (Oktober/November) kamen Tung-shan und Fan-ch'a zur Audienz an den Minghof; im 1. Monat des 10. Jahres (Februar 1445) kam Sa-man-ha-shih-li zur Audienz nach Peking. Im 2. Monat des 11. Jahres (März 1446) wurde Tung-shan's jüngerer Bruder Ch'o-yên zum 副千戶 fu-ts'ien-hu² gemacht. Im 1. Monat des 12. Jahres (Januar/Februar 1447) wurde Li Man-chu zum tu-tu-t'ung-chih befördert. Im 6. Monat (Juli/August) befahl auf die Kunde, daß die 瓦剌 Wa-la im Begriff ständen, das Grenzgebiet zu plündern, ein kaiserliches Dekret den drei Wehrbezirken von Kien-chou, Li Man-chu, Tung-shan, Fan-ch'a und Genossen, Vorsichtsmaßregeln zu treffen. Im 1. Monat des 13. Jahres (Februar 1448) schärfte ein weiteres kaiserliches Dekret Li Man-chu und Genossen ein, nicht für den Norden Gefangene zu machen oder Überläufer anzulocken. Im 12. Monat (Januar 1449) hatten Tung-shan und Fan-ch'a Audienz am Minghofe. Im 14. Jahre (1449) kam Fan-ch'a's Gattin 朵兒眞索 To-êrh-chên-so zur Audienz nach Peking; sie überreichte der Kaiserinwitwe zwei große Flußperlen und wurde mit Ober- und Unterkleidern aus Nesseltuch und Seidenstoffen beschenkt. Bald darauf

1 „Oberzensor.“

2 „Vize-Chiliarch.“

fiel 額森 Ê-sên plündernd in die drei Wehrbezirke von Kien-chou ein und verletzte auch mehrfach die Grenze. Wang Ao, der in den Jahren King T'ai¹ Gouverneur von Liaotung war, ließ ihm den kaiserlichen Befehl übermitteln, nochmals einen Einfall zu versuchen.

Im 1. Monat des 2. Jahres T'ien Shun (Januar/Februar 1458) kam Li Man-chu zur Audienz an den Minghof; am 2. Tage wurde Tung-shan zum yu-tu-tu befördert. Damals hatte Tung-shan sich heimlich an Korea angeschlossen und Korea hatte ihn zum 中樞密使 chung-shu-mi-shih² gemacht. Als dem Gouverneur von Liaotung, dem Oberzensor 程信調 Ch'êng Sin-hiung, die Ernennungsurkunde in die Hände gefallen war und er dies meldete, ließ Ying-tsung Korea zur Rede stellen, worauf es ebenso wie Tung-shan bereute, Tributpferde lieferte und sich entschuldigte. Im 12. Monat des 5. Jahres (Januar 1462) meldete der König von Korea 李瑁 Li Jou dem Throne, Scharen aus Kien-chou kämen nachts an den 義州江 I-chou-kiang und 殺並江 Sha-ping-kiang³, heimsten Korn und Volk vom Felde ein und raubten Männer, Frauen, Rinder und Pferde. Das damit befaßte Kriegsministerium war der Ansicht, daß Korea den Militärgouverneur von Mao-lin-wei 卜兒哈 Pu-êrh-ha verlockt und getötet habe, worauf es zu Überfällen gekommen sei, die es aber selbst abstellen solle ohne anzufragen. Im 1. Monat des Frühlings des 8. Jahres (Februar 1462) starb Kaiser Ying-tsung.

Als im 1. Monat des Anfangsjahres Ch'êng Hua (März 1465) Tung-shan Audienz am Minghofe hatte, wies er auf seine Verdienste um den Schutz der Grenze hin und bat um Beförderung. Hien-tsung lehnte ab und beschenkte ihn mit bunten Seidenstoffen. Im 10. Monat (Oktober/November) erging strikte Weisung an die Grenzen, sich bereit zu halten. Der 左都御使 tso-tu-yü-shih⁴ 李秉 Li Ping meldete dem Throne: „Wenn die Stämme von Kien-chou, Mao-lin und Hai-si⁵ Tribut bringen,

¹ 1450—57, die Zeit der mongolischen Gefangenschaft Kaiser Ying-tsung's.

² „Geheimer Rat des Königlichen Kabinetts.“

³ Der Yalu bei Wiju (義州) und Sha-ping (?).

⁴ „Linker Oberzensor“.

⁵ 海西 hieß das westliche Helungkiang, das nördlichste Kirin und der anstoßende russische Küstenstreifen. *Tz'e-yüan*, Se 89.

prüften die Grenzwürdenträger die Landesprodukte. Die Zobel müssen rein schwarz, die Pferde müssen fett und groß sein, sonst werden sie abgelehnt und nicht angenommen. Da jetzt die Stämme im Verein mit den drei Wehrbezirken von 福餘 Fu-yü wiederholt die Grenze verletzt haben, ist es nicht angebracht, daß Tributgesandtschaften oder Abgesandte passieren und günstige Gelegenheiten zum Grenzkriege aussuchen.“ Hien-tsung genehmigte das. Im 11. Monat des 2. Jahres (Dezember 1466) meldete Li Ping dem Throne, daß die Wehrbezirke von Mao-lin nach einer Grenzverletzung von den Regierungstruppen schwer geschlagen worden seien. Als sie im 12. Monat nochmals einfielen, erlitt der General und 武安侯 wu-an-hou¹ 鄭宏 Chêng Hung eine Niederlage. Als im 1. Monat des 3. Jahres (Februar 1467) Li Ping dem Throne meldete, daß Tung-shan die geraubten Grenzbewohner zurückgegeben und um Einlösung der Kriegsgefangenen gebeten hätte, belobte Hien-tsung in einem Dekret Tung-shan, weil er die Wehrbezirke von Kien-chou und Mao-lin durch Warnungen im Zaume gehalten hätte, und schickte dann den stellvertretenden tu-tu-ts'ien-shih der Leibgarde 武忠 Wu Chung mit einem kaiserlichen Bescheide. Als in diesem Monat Stämme aus Hai-si und Kien-chou wieder in den Paß 鴉鶻關 Ya-hu-kuan² eindringen, stellte der tu-chih-hui 鄧佐 Têng Tso sich ihnen bei 雙嶺 Shuang-ling entgegen und fand in einem Hinterhalt den Tod, ohne daß der Untergeneral 施英 Shih Ying Hilfe zu bringen vermochte. Im 3. Monat fielen sie wieder durch den Paß von 連山 Lien-shan ein, plünderten K'ai-yüan und Fu-shun und richteten ihre Blicke auf T'ieh-ling, Ning-yüan und Kuang-ning, bis Wu Chung bei Tung-shan und Genossen eintraf und für Ruhe sorgte. Als er im 4. Monat mit 李古納哈 Li Ku-na-ha und andern zur Audienz nach Peking kam, ließ Hien-tsung sie vor dem Palasteingang versammeln und ihnen verkünden, daß ihnen ihre Vergehen verziehen seien. Tung-shan und Genossen hörten auf dem Antlitz liegend die Verlesung der kaiserlichen Order an. Am Tage Ki-ch'ou des 5. Monats (26. Juni) wurden andererseits der tso-tu-yü-shih³ Li Ping und der 提督軍務 t'i-tu-kün-

1 „Mit Kriegsgewalt Ruhe schaffender Marquis“

2 Paß am Oberlaufe des T'ai-tze-ho südöstlich von Fu-shun.

3 „Linker Oberzensor.“

wu¹ und 武靖伯 wu-tsing-po² 趙輔 Chao Fu mit dem Siegel eines 靖虜將軍 tsing-lu-tsiang-kün³ zu Generälen ernannt und mit Truppen auf einen Strafzug gegen Kien-chou geschickt, Tung-shan und Genossen aber in der Residenzstadt behalten. Als ihm ein Bankett gegeben wurde, führte sein Gefolge Schimpfreden und nahm den Köchen Bronzemedailen⁴ weg. Auf die Meldung von dem Vorfall erging die Weisung zu strenger Ahndung. Als bald darauf für den Hofdienst zu Pferde bunte Seidenstoffe als Geschenk gegeben wurden wie bisher, baten Tung-shan und Li Ku-na-ha um drachengemusterte Gewänder, Nephritgürtel, goldene Hutknöpfe und silbernes Weingeschirr, worauf Hien-tsung verfügte, jedem noch ein Gewand und noch einen Hut zu schenken. Als Tung-shan ferner für den chih-hui 可昆 K'o-k'un und vier andere wegen geleisteter Dienste um Geschenke bat, ließ Hien-tsung jedem eine Garnitur Kleider geben. Als Tung-shan und Genossen sich zur Heimkehr verabschiedeten, berichtete der 通事署丞 t'ung-shih-shu-ch'êng⁵ des Bankethofes⁶ 王忠 Wang Chung, Tung-shan und Genossen hätten schimpfend dagesessen ohne Ehrerbietung, Forderungen gestellt ohne Mäßigung und mit erhobener Stimme erklärt, sie würden nach der Heimkehr wieder abfallen; er bäte, sie durch Beamte eskortieren zu lassen. Hien-tsung beauftragte das Ministerium der Riten, Reisemarschälle zur Eskorte zu entsenden und erließ ein warnendes Dekret. Nachdem Tung-shan und Genossen sich auf den Weg gemacht hatten, ließ Hien-tsung noch durch den 主事 chu-shih⁷ des Ministeriums der Riten 高剛議 Kao Kang-i Chao Fu bescheiden, Tung-shan an der Grenze in Fesseln zu legen. Chao Fu setzte Tung-shan und Genossen in Kuang-ning fest und ließ durch Abgesandte ihre Untertanen warnen, nicht wieder das Grenzgebiet zu plündern. Am Tage Kêng-shên des 7. Monats (25. September) ließ Chao

1 „Generalinspekteur des Heerwesens.“

2 „Kriegerisch ordnender Graf.“

3 „Ordnend Kriegsgefangene machender Heerführer.“

4 銅牌. Vielleicht eine Art Dekoration der Köche des Kaiserlichen Bankethofes.

5 „Dolmetschersekretär.“

6 鴻臚寺 Hung-lu-se.

7 Ministerialrat.

Fu Tung-shan und Genossen vorführen, um die Verlesung des kaiserlichen Dekretes anzuhören. Bevor diese beendet, zogen Tung-shan und Genossen unter Schmähworten Klingen aus den Ärmeln und stachen auf den Dolmetscher los. Beamte und Soldaten mischten sich in das Handgemenge und töteten Tung-shan und Genossen, insgesamt 26 Mann. Hien-tsung verfügte die Entsendung von Truppen zur Verstärkung von Li Ping und Chao Fu für einen Strafzug gen Osten. Ein kaiserliches Dekret beruhigte die Wehrbezirke von Mao-lin und Hai-si und verkündete, daß der Zug sich ausschließlich gegen Kien-chou richte. Im 9. Monat (Oktober) trat das Heer auf verschiedenen Straßen den Vormarsch an. Das linke Korps überschritt den Hun-ho und durchquerte 石門 Shih-mên bis zum 分水嶺 Fên-shui-ling; das rechte Korps ging durch Ya-hu-kuan über Fêng-hiang-ch'êng und 摩天嶺 Mo-t'ien-ling bis an den Chu-p'o-kiang. Das mittlere Korps unterwarf Fu-shun, durchzog den 薄刀山 Po-tao-shan, überschritt 五嶺 Wu-ling, ging durch den Su-tze-ho und kam bis 虎城 Hu-ch'êng¹. Man eroberte die Burgen 張 Chang, 打必 Ta-pi, 納戴 Na-tai, 咬納 Yao-na, 郎家 Lang-kia und 嘹哈 Liao-ha² und war in vier Schlachten stets siegreich. Als im 10. Monat das Heer zurückgekehrt war, bat Li Ping in einer Eingabe um Vermehrung der Truppen, indem er darlegte, man müsse Liao-yang im Gebiete von 鳳凰山 Fêng-huang-shan, Ya-hu-kuan, Fu-shun, 奉集 Fêng-tsi und 通遠 T'ung-yüan verteidigen, das Land ausmessen, Stadtmauern und Kastelle bauen, in Grenzfragen erprobte Offiziere und Beamte aussuchen und K'ai-yüan zu einem Stützpunkt machen. Hien-tsung genehmigte das.

Im 1. Monat des 4. Jahres (Februar 1468) meldete der König von Korea Li Jou dem Throne: „Der von mir entsandte 中樞府知事 chung-shu-fu-chih-shih³ 康純 K'ang Shun und Genossen haben auf einer Strafexpedition gegen Kien-chou nach Überschreiten der beiden Ströme Yalu und 潑猪 P'o-chu die

1 Es handelt sich um das Gebiet zwischen Fêng-huang und Yenden auf der einen und dem Yalu auf der andern Seite. Die meisten der vorkommenden Namen waren auf den mir zur Verfügung stehenden Karten nicht verzeichnet.

2 Für richtige Abteilung der Eigennamen kann ich nicht einstehen.

3 „Rat des Königlichen Kabinetamtes.“

Burgen von 兀彌府 Wu-mi-fu zerstört und Li Man-chu samt seinem Sohne 古納哈 Ku-na-ha² und andern gefangen genommen. Meist sind die gemachten Gefangenen enthauptet worden, die Darbringung von Gefangenen ist veranlaßt.“

A-ha-ch'u, der zuerst Kien-chou-wei regierte, vererbte die Herrschaft auf seinen Sohn Shih-kia-nu und den Enkel Li Man-chu, mit dem sie erlosch. Im Linken Wehrbezirk regierte Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh; nach dessen Tode trat der jüngere Bruder Fan-ch'a an seine Stelle, der dann noch die Herrschaft auf seinen Sohn Tung-shan vererbte, mit dem sie erlosch. Im Rechten Wehrbezirk ließ man Fan-ch'a die Regierung und machte, als seine Grenzüberfälle Unruhe schufen, Tung-shan statt seiner zum Häuptling. Nachdem die Ming Tung-shan getötet hatten, vernichtete Korea auch Li Man-chu. Sein Sohn Ku-na-ha fand mit ihm zusammen den Tod, der andere Sohn 喜亦的哈 Hi-yi-ti-ha taucht später nicht mehr auf. Da Fan-ch'a nach den Jahren Chêng T'ung nicht wieder erscheint, muß er vorher gestorben sein. Sein Sohn 不花秃 Pu-hua-t'u ist in den Kämpfen mit Tung-shan nicht allein unverseht geblieben; ein anderer Sohn 阿哈答 A-ha-ta hat am Minghofe Audienz gehabt und sich um Geschenke beworben, ohne die Vorschriften zu berücksichtigen.

Im 6. Monat des 5. Jahres (Mai/Juni 1469) meldeten der tu-chih-hui des Linken Wehrbezirkes von Kien-chou 修那和劄 T'ung-na-ho-cha und Genossen dem Throne, daß sie für Tung-shan's Sohn 脫羅 T'o-lo und andere sowie für Li Ku-na-ha's Enkel 完者秃 Wan-chê-t'u um Beamtencharakter bäten. Da das Kriegsministerium um Einstellung der Beförderungen bat, bestellte Hien-tsung T'o-lo zum tu-chih-hui-t'ung-chih und Wan-chê-t'u zum tu-chih-hui-ts'ien-shih. Von da an wurden die Söhne und Verwandten aller derer, die Tung-shan's Empörung mitgemacht hatten, um eine Stufe degradiert unter Belassung des erblichen Amtes. Als im 1. Monat des 6. Jahres (Februar 1470) aus den drei Wehrbezirken von Kien-chou die

¹ Die S. 622, Anm. 2 genannte japanische Karte hat Wu-mi-fu dicht westlich neben die moderne Stadt 洞溝 Tung-kou am rechten Yalu-Ufergesetzt.

² D. i. Gûnaha oder Gûnaka. Letztere Form kehrt in dem mand-schurischen Stammesnamen Gûnaka Kuren wieder.

Häuptlinge 沙如保 Sha-kia-pao und Genossen mit über 300 Leuten zur Audienz an den Minghof kamen, beschied Hien-tzung sie nachdrücklich in einem Dekret, daß sie wieder den üblichen Tribut bringen sollten. Nach Verlauf einiger Jahre bemächtigte sich der Hofeunuch 王直 Wang Chih der Regierung und wollte sich durch Verdienste um das Grenzland Gewicht geben als Gouverneur von Liaotung. Der fu-tu-yü-shih¹ 陳鉞 Ch'ên Yüeh unterstützte gefällig seine Absichten und bat im 12. Monat des 13. Jahres (Januar 1477) in einem Thronbericht, wegen der Einfälle in die drei Wehrbezirke von Kien-chou ein Exempel zu statuieren durch eine Strafexpedition. Im 6. Monat des 14. Jahres (Juli 1478) wurden der Vizepräsident des Kriegsministeriums 馬文升 Ma Wên-shêng und Ch'ên Yüeh beauftragt, in gemeinsamer Überlegung zur Unterwerfung einzuladen. Ma Wêng-shêng meldete dem Throne, daß vom Linken und Rechten Wehrbezirk von Kien-chou die beiden siegelbewahrenden tu-chih-hui T'o-lo und 卜花禿 Pu-hua-t'u nebst 193 Genossen sowie von Kien-chou-wei der siegelbewahrende tu-chih-hui Wan-chê-t'u nebst 26 Genossen nacheinander entsprechend der Allerhöchsten Weisung die kaiserlichen Befehle verkündet erhalten hätten, beschwichtigt worden seien und nach Hause zurückgeschickt worden wären. 卜花禿 Pu-hua-t'u ist 不花禿 Pu-hua-t'u, Fan-ch'a's Sohn, der im 12. Monat des 9. Jahres (Dezember/Januar 1473/74) und im 1. Monat des 11. Jahres (Februar 1475) zweimal nach Peking zu Hofe gekommen war. Nunmehr unterwarf er sich zusammen mit den andern. Danach verfügte der Kaiser weiter, daß Wang Chih nach Liaotung gehen und die Grenzangelegenheiten regeln sollte. Als Wang Chih im Grenzgebiet eingetroffen war, bat Ch'ên Yüeh nochmals um Truppen. Im 10. Monat des 15. Jahres (Oktober/November 1479) wurden Wang Chih zum Inspekteur der Heeresangelegenheiten, der 撫寧侯 fu-ning-hou² 朱永 Chu Yung mit dem Siegel eines 靖虜將 tsing-lu-tsiang³ zum General und Ch'ên Yüeh zum Rat der Heeresangelegenheiten ernannt für einen Strafzug gegen die drei Wehrbezirke von Kien-chou. Zugleich erhielt der König von Korea 李嫔 Li Wu Weisung, Truppen

1 „Vizeoberzensor.“

2 „Beschwichtigend Ruhe schaffender Marquis.“

3 Vgl. S. 626, Anm. 3.

zu einem Schlag in den Rücken abzusenden. Als im 11. Monat Chu Yung und Genossen auf verschiedenen Straßen von Fu-shun-kuan vorstießen, setzten sich die Leute von Kien-chou zur Wehr, schlugen los und besiegten sie. Es gab Gefangene und abgeschchnittene Köpfe. Nach der Rückkehr des Heeres wurden Chu Yung und Genossen vom Kaiser mit Belohnungen bedacht. Als im 6. Monat des 16. Jahres (Juli 1480) die Kien-chou wieder das Grenzgebiet plünderten, legte der für Liaotung bestellte Zensor 強珍 K'iang Chên in einer Eingabe klar, daß Ch'ên Yüeh und die andern Blutvergießen begonnen und Erfolge vorgetäuscht hätten. Da die Untergebenen das lang und breit besprächen, hätte Wang Chih Haß gegen ihn gefaßt und ihn angezeigt wegen Täuschung, Einmischung und abfälliger Kritik des Grenzschutzes. Ch'ên Yüeh wurde dann entlassen. Im 18. Jahre (1482) erreichte die Strafe auch Wang Chih. Als die drei Wehrbezirke von Kien-chou den üblichen Tribut wie früher brachten, wurden zu Anfang der Jahre Hung Chih (ab 1488) T'o-lo und Wan-chê-t'u beide zu Militärgouverneuren befördert. Unter Hiao-tsung (1488—1506) ist T'o-lo dreimal zu Hofe gekommen und Wan-chê-t'u fünfmal. Die Ming schenkten Wan-chê-t'u einen großen Hut und einen goldenen Gürtel. Als im Anfangsjahre Chêng Tê (1506) T'o-lo gestorben war, wurde sein Sohn 脫原保 T'o-yüan-pao erblicher tu-tu-ts'ien-shih. Als im 4. Monat des 2. Jahres (Mai/Juni 1507) Pu-ha-t'u starb, wurden ihm Totenopfer bewilligt. Unter Wu-tsung (1506—22) ist T'o-yüan-pao dreimal zu Hofe gekommen. In den Jahren Kia Tsing (1522—67) erscheinen von Kien-chou-wei der tu-tu 方市 Fang-kin, vom Linken Wehrbezirk der tu-tu 章成古魯哥 Chang-ch'êng-kulu-ko und vom Rechten Wehrbezirk der tu-tu 阿刺哈眞哥騰力革 A-la-ha-chên-ko-t'êng-li-ko¹ in den 實錄 Shih-lu² der Ming, ohne daß in einem Falle die Generation erkennbar ist.

Von Li Man-chu's Tode bis zur Weitergabe der Herrschaft an seinen Enkel Wan-chê-t'u kann man nun von A-ha-ch'u's

¹ Siehe S. 627, Anm. 2.

² Die bei Hofe von den Historiographen geführten *Shih-lu* oder „Wahrhaften Aufzeichnungen“ über alle wichtigen Regierungsereignisse durften erst nach dem Sturze der Dynastie profanen Augen preisgegeben werden und bildeten dann das Material zur Abfassung der offiziellen Geschichte.

Nachkommen vier Generationen aufstellen. Sein anderer Sohn Mêng-ko-pu-hua vererbte die Herrschaft über Mao-lin-wei auf seinen Sohn Sa-ma-ha-shih-li und erscheint dann nicht mehr. Tung-shan vererbte die Herrschaft auf seinen Sohn T'o-lo und seinen Enkel T'o-yüan-pao. Von Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh's Nachkommen kann man drei Generationen aufstellen. Sein jüngerer Bruder Fan-ch'a vererbte die Herrschaft auf seinen Sohn Pu-hua-t'u und verschwindet dann. Zu Ende der Jahre Kia Tsing (bis 1567) ist 王杲 Wang Kao mächtig und die Sippe A-ha-ch'u's und Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh's erscheint nicht wieder.

II. Von 王杲 Wang Kao sind Stamm und Sippe unbekannt. Von Geburt geweckt und klug, beherrschte er die tungusische¹ und die chinesische Sprache, in deren Lesen und Schreiben er sich täglich vervollkommnete. In den Jahren Kia Tsing (1522 bis 1567) plünderte er als tu-chih-hui-shih des Rechten Wehrbezirktes Kien-chou mehrmals das Grenzgebiet. Im 10. Monat des 36. Jahres (Oktober/November 1557) tötete er bei einem Anschlag auf Fushun den Hauptmann 彭文洙 P'êng Wên-chu und plünderte dann immer zügelloser 東州堡 Tung-chou-pu, 惠安堡 Hui-an-pu und 堵牆堡 Tu-ts'iang-pu, ohne ein Jahr Ruhe zu lassen. Als im 5. Moment des 41. Jahres (Juni 1562) der Untergeneral 黑春 Hei Ch'un an der Spitze eines Heeres tief einfiel, lockte Wang Kao ihn am Berge 媳婦山 Si-fu-shan in einen Hinterhalt, nahm ihn lebendig gefangen und ließ ihn zerstückeln. Darauf überfiel er Liao-yang, brandschatzte 孤山 Kua-shan, plünderte vor und hinter Fu-shun und 湯山 T'ang-shan und tötete die chih-hui 王國柱 Wang-Kuo-chu, 陳其孚 Ch'ên K'i-fu, 戴冕 Tai Mien, 王重爵 Wang Chung-tsüeh und 楊五美 Yang Wu-mei sowie die 把總 pa-tsung 溫欒 Wên Luan, 于欒 Yü Luan, 王守廉 Wang Shou-lien, 田耕 T'ien Kêng und 劉一鳴 Liu I-ming nebst andern, insgesamt einige Dutzend Personen. Die leitenden Stellen erwogen den Abbruch der Handelsbeziehungen und des Tributverkehrs sowie die Entsendung von Truppen auf einen Strafzug; doch baten sie, es Wang Kao nachsehen zu wollen, daß er nicht loyal gewesen sei. Zu Ende der Jahre Lung K'ing (bis 1572) begehrten aus Kien-chou 哈哈納 Ha-ha-na und Genossen Einlaß über die Grenze,

1 番 fan, eig. „nicht chinesisch“.

insgesamt 30 Personen, und baten, sich im Grenzgebiet ansiedeln zu dürfen. Als Wang Kao nach K'ai-yüan ging und sie zurückforderte, wurden sie ihm nicht gegeben. Darauf ließ er über hundert Reiter aufsitzen und überfiel 清河 Ts'ing-ho. Der Major 曹簠 Ts'ao Fu legte links von der Straße einen Hinterhalt, stürmte hervor und schnitt fünf Köpfe ab, worauf Wang Kao die Flucht ergriff. Präzedenzfall bei der Eröffnung der Handelsbeziehungen war es gewesen, daß der Hauptmann¹ zum Anhören der Vorträge Platz genommen hatte und die Häuptlinge der verschiedenen Stämme der Reihe nach in der Halle standen. Als man bei der Darbringung der Landeserzeugnisse dann die Pferde prüfte, waren die Pferde mager und lahm; dennoch hatte man mit guten Preisen die Begehrlichkeit gestillt und es dabei bewenden lassen. Dann hatte Wang Kao sich besonders dreist und herausfordernd benommen, sich auf den Brantwein gestürzt und bis zur Trunkenheit gezecht, so daß er unter der Wirkung des Schnapses mit gespreizten Beinen auf der Erde saß und Schimpfreden führte. Im 6. Jahre (1572) war zuerst der Hauptmann 賈汝翼 Kia Ju-yi als Vorgesetzter mutig und streng und nötigte die Häuptlinge, unten an der Treppe zu stehen. Als die Häuptlinge sich weigerten unter Hinweis auf die Präzedenzfälle und auf der Treppe eine Stufe stiegen, schlug Kia Ju-yi zornig auf den Tisch und schalt sie; bei der Theateraufführung ließ er mehr als zehn Mann, die nicht hinuntergingen, mit Knütteln hinunterprügeln. Da die Pferde bei der Prüfung fett und stark sein mußten, machte sich Wang Kao schlechten Gewissens aus dem Staube. Er ließ Rinder schlachten² und verband sich mit Stämmen zu Raub und Totschlag an der Grenze. Zu dieser Zeit war von den 哈達 Hada³ 王台 Wang T'ai gerade mächtig, der verschiedene Stämme zu einem Verbande zusammengeschlossen hatte. Als die Führer an der Grenze durch Abgesandte schriftliche Befehle zustellen ließen, klagte Wang Kao Kia Ju-yi

¹ Der chinesische 守備 *shou-pei* als Repräsentant der kaiserlichen Regierung.

² Beim feierlichen Abschluß von Bündnissen wurden Rinder geopfert und verspeist.

³ Die Hada („Felsen“), eine Konföderation von Dschurdschenstämmen, sind einige Zeit Rivalen der Mandschus gewesen. Ihre Geschichte bei E. Hauer, *K'ai-kuo-fang-lüeh*, S. 32/4.

wegen Bedrückung an. Auf die Meldung des Gouverneurs von Liaotung, des Oberzensors 張學顏 Chang Hüh-yên, an den Thron erhielt das Kriegsministerium Weisung, einen Bescheid an die Sicherheitskommissare¹ von Liaotung zu überlegen, daß sie Proklamationen mit Güte und Strenge bekanntgeben sollten. Darauf fiel Wang T'ai mit mehr als 1000 Reitern nach Kien-chou ein, ließ Wang Kao die geraubten Menschen zurückschicken und errichtete schließlich einen Bund unter der Sperre von Fu-shun. Als Chang Hüh-yên wiederum an den Thron berichtet hatte, erhielt Wang T'ai Silber und Seidenstoffe geschenkt.

Im 7. Monat des 2. Jahres Wan Li (Juli/August 1574) klopften aus Kien-chou 奈兒禿 Nai-êrh-t'u und drei Genossen an das Grenztor mit der Bitte, sich unterwerfen zu dürfen. Als 來力紅 Lai-li-hung auf ihrer Verfolgung an die Grenze kam und der Hauptmann 裴承祖 P'ei Ch'êng-tsu sie den Verfolgern nicht herausgab, schleppten in der Nacht plündernde Reiter fünf Menschen fort. P'ei Ch'êng-tsu beschied Lai-li-hung, die Geraubten zurückzugeben, erhielt sie aber auch nicht wieder. Zu dieser Zeit brachte Wang Kao gerade einen Tribut von 200 Pferden und 30 Tragtierlasten Landeserzeugnissen dar und rastete in der Relaisstation. In der Annahme, daß Wang Kao sicher nicht den Troß in Stich lassen werde, trotz seiner Erbitterung gegen uns, zog P'ei Ch'êng-tsu mit 300 Reitern nach der Burg Lai-li-hung's. Die Stämme kreisten ihn ein, wagten aber nicht, sich zu rühren. Auf die Kunde davon kehrte Wang Kao bestürzt in Eilmärschen heim. Als er mit Lai-li-hung P'ei Ch'êng-tsu aufsuchte und die Scharen der Stämme ihn immer dichter umdrängten, sagte Wang Kao: „Sie werden sich hoffentlich nicht fürchten und übereilt handeln. Auf die Kunde von Ihrem Kommen liegen alle auf dem Bauche und möchten Sie aus der Ferne sehen.“ Da P'ei Ch'êng-tsu seine Arglist kannte, rief er seiner Umgebung zu, schleunigst von der Waffe Gebrauch zu machen. Sie machten ein paar Dutzend Leute nieder. Als die Stämme im Vordergrunde rauften, verwundeten und töteten, bekam Lai-li-hung P'ei Ch'êng-tsu, den pa-tsung 劉承宗 Liu Ch'êng-i und den po-hu 劉仲文 Liu Chung-wên zu fassen und tötete sie. Draufhin beantragte Chang Hüh-yên beim

¹ 鎮撫 *chên-fu*, vgl. S. 614, Anm. 3.

Throne den Abbruch des Tribut- und Handelsverkehrs mit Wang Kao. Als die Führer an der Grenze abermals Wang T'ai schriftlich aufforderten, Wang Kao und Lai-li-hung festnehmen zu lassen, schickte Wang T'ai die von Wang Kao an der Grenze geraubten Militärpersonen zurück und die Leute seiner Rasse, welche chinesische Beamte getötet hatten. Weil infolge der Unterbrechung des Tribut- und Handelsverkehrs die Scharen des Stammes in Not gerieten, verband sich Wang Kao mit den Tumet-Stämmen von 泰寧 T'ai-ning¹ zu einem großen Unternehmen und überfiel von dem kommandierenden General von 遼藩 Liao-Shên 李成梁 Li Chêng-liang um Shên-yang² verteilte Militärkolonien, nämlich die Kommandanten 楊騰 Yang T'êng in 鄧良屯 Têng-liang-t'un und 王維屏 Wang Wei-p'ing in 馬根單 Ma-kên-tan. Als Ts'ao Fu in Eilmärschen auf der großen Straße zum Kampfe herausforderte, zog Wang Kao mit 3000 Reitern verschiedener Stämme auf der Straße nach 五味子 Wu-wei-tze ab. Das Mingheer ging überall zum Angriff vor und die Krieger der Stämme zogen alle ab, um Wang Kao's Burg zu verteidigen. Wang Kao's Burg war ein unzugängliches Kastell mit starker Mauer und tiefem Graben, von dem es hieß, das Mingheer werde es nicht angreifen können. Li Ch'êng-liang bedachte, daß die gerade an einem Punkte versammelten Stämme bequem festgehalten werden könnten. Im 10. Monat (Oktober/November) bot er die Kriegsgeräte, Ballisten³ und Feuerwaffen auf und marschierte schnell zur Belagerung der Burg Wang Kao's. Trotz Niederlegung mehrerer Reihen von Pallisaden verteidigte sich Wang Kao weiter. Als Li Ch'êng-liang, den Führern heftig zuwinkend, Pfeilen und Steinen trotzend und jeden Widerstand brechend als Erster emporkletterte, stieg Wang Kao mit 300 Mann auf eine hochgelegene Terrasse und beschoß das Mingheer mit Pfeilen. Das Mingheer legte Feuer an: Häuser und Hütten, Heu- und Strohvorräte hingen in Flammen auf und der Rauch verdeckte den Himmel. Die Stämme liefen völlig auseinander, während das Mingheer einhieb

1 Der Wehrbezirk T'ai-ning-wei reichte von I-chou und Kuang-ning bis an den Liaofluß und umfaßte einen Teil des Gebietes der Mongolenstämme Tumet und Aru Korcin. *Tz'e-yüan*, Se 67.

2 Das spätere Mukden.

3 Steinschleudermaschinen.

und 1140 abgeschnittene Köpfe einbrachte. Die Leute, welche seinerzeit P'ei Ch'êng-tsu den Bauch aufgeschlitzt und Liu Ch'êng-i getötet hatten, wurden alle auf der Stelle enthauptet. Wang Kao entkam durch Flucht. 60000 Wagen und Reiter des Mingheeres töteten und raubten Menschen und Vieh, bis nichts mehr vorhanden war. Im 2. Monat des 3. Jahres (März/April 1575) erschien Wang Kao wieder auf der Bildfläche mit dem Plane, die übriggebliebenen Haufen zu sammeln. Bei einem Angriff auf das Grenzgebiet wurde er abermals vom Mingheer eingeschlossen. Wang Kao gab seine drachengemusterte Jacke und seinen roten Harnisch seinem Vertrauten 阿哈納陽 A-ha-na-yang, der als Wang Kao den Ring der Einschließenden durchbrach und entkam. Als das Mingheer ihm nachsetzte, gelang Wang Kao dadurch die Flucht. Er schlug wieder den alten Weg ein und sollte im Begriff sein, bei 速把亥 Su-pa-hai¹ von T'ai-ning-wei² Zuflucht zu suchen. Im Mingheer erwog man, daß Wang Kao in seiner Bedrängnis nicht wagen würde, nach Norden zu gehen, und dem Wang T'ai einen falschen Weg vorgetäuscht hätte. So ordneten die Grenzbehörden seine Festnahme und Einlieferung an. Im 7. Monat (August) legte Wang T'ai mit seinem Sohne 虎兒罕赤 Hu-êrh-han-ch'ih³ Wang Kao in Fesseln und lieferte ihn für den Käfigkarren⁴ ein, so daß er vor den Toren des Kaiserpalastes auf dem Markte zerstückelt wurde⁵. Wang Kao hatte sich stets mit Geschick vor dem Untergange gerettet. Selbst als er gestorben war, ließ sich sein Tod doch nicht nachweisen. Gattin und Kinder, insgesamt 27 Personen, bekam Wang T'ai. Der Sohn 阿台 A-t'ai entkam. A-t'ai's Gattin war eine Enkelin King-tsu's der Ts'ing⁶.

Nach dem Tode Wang T'ai's sann A-t'ai auf Rache. Als er in diesem Sinne 楊吉努 Yang-ki-nu und andere von den

1 Mongolisch Subahai.

2 Vgl. S. 634, Anm. 1.

3 Vermutlich der Mandschuname Hûrhaci.

4 Politische Verbrecher wurden in Käfigen auf Karren nach Peking transportiert und dort öffentlich hingerichtet.

5 Auf dem Gemüsemarkte 菜市口 ts'ai-shih-k'ou südlich vom Tore Sün-wu-mên alias Shun-chih-mên.

6 Nach dem K'ai-kuo-fang-lüeh I, 1 war Atai's Gattin die Tochter von King-tsu's ältestem Sohne Lidun.

葉赫 Yehe¹ zu einem Überfall auf Hu-êrh-han-ch'ih bereden wollte, schickte General 吳兌 Wu Tui den Hauptmann 霍九皋 Ho Kiu-kao mit Befehlen an A-t'ai. Da dieser nicht hörte, zog Li Ch'êng-liang mit einem Heere ihm entgegen, brachte ihm bei 曹子谷 Ts'ao-tze-ku und 大梨樹佃 Ta-li-shu-tien eine schwere Niederlage bei und schnitt 1563 Köpfe ab. Im 1. Monat des Frühlings des 4. Jahres (Februar 1576) plünderte A-t'ai wieder das Grenzgebiet. Er fiel über 靜遠堡 Tsing-yüan-pu und 九臺 Kiu-t'ai ein, drang dann über 榆林堡 Yü-lin-pu bis zum Hun-ho vor und gelangte dann über 長勇堡 Ch'ang-yung-pu an das Ostufer des Kleinen Hun-ho. Auch tat er sich mit den eingesessenen Eingeborenen zusammen in der Absicht, nacheinander Kuang-ning, K'ai-yüan und das Land am Liao-fluß zu plündern. A-t'ai bewohnte die Burg 古勒 Ku-lê²; von seiner Sippschaft bewohnte der Häuptling 阿海 A-hai aus Mao-lin-wei die Burg 莽子 Mang-tze. Beide Burgen gewährten einander wechselseitige Unterstützung. Li Ch'êng-liang ließ den 裨將 pei-tsiang³ 胡鸞 Hu Luan das Land östlich vom Liao und 孫守廉 Sun Shou-lien das Land westlich vom Liao schirmen, rückte selbst mit dem Heere über Fu-shun und 王剛台 Wang-kang-t'ai gegen die Burgen und griff die Burg Ku-lê an. Die Burg war schwer ersteigbar, hatte auf drei Seiten senkrecht abfallende Felswände und tiefe Gräben und war gut ausgebaut. Li Ch'êng-liang ließ die Feuerwaffen spielen und zwei Tage hindurch bei Tage und bei Nacht angreifen. A-t'ai wurde erschossen. Der andere Führer 秦得倚 Ts'in Tê-yi hatte schon vorher die Burg Mang-tze erobert und A-hai getötet. Man schnitt 2222 Köpfe ab. Über den Tod King-tsu's und Hien-tsu's siehe das Nähere in der Chronik von T'ai-tsu⁴.

1 Die Yehe bildeten die angesehenste Konföderation von Dschurdschenstämmen. Ihre Geschichte bei E. Hauer *a. a. O.* S. 88/93.

2 Mandschurisch Gure.

3 „Unterstützender Führer“, eine Art Stabschef des Führers.

4 本紀 S. 1b: „Der Stadt Gure Herr Atai wurde vom Minggeneral Li Ch'êng-liang angegriffen. Atai war der Eidam von Wang Kao's ältestem Sohne Lidun. Als King-tsu mit Sohn und Enkel zu Hilfe eilte, verleitete ein gewisser Nikan Wailan den Atai, die Stadt zu öffnen. Die Mingsoldaten drangen mordend ein und die beiden Ahnherren fanden den Tod. T'ai-tsu und sein jüngerer Bruder Šurhaci tauchten im Kriegsgetümmel unter und wurden von Li Ch'êng-liang's Gattin, der ihr Aus-

Zur selben Zeit lebte auch 王兀堂 Wang Wu-t'ang, von dem man ebenfalls Stamm und Sippe nicht kennt. Die von ihm bewohnte Burg lag von 爰陽 Ai-yang 250 Li entfernt; Ai-yang¹ war von alters her ein Platz für den Handelsaustausch. Wang Wu-t'ang hatte sich anfangs willig zügeln lassen und war ganz ergeben gewesen. Im 3. Jahre Wan Li (1575) faßte Li Ch'êng-liang den Plan, die Bewohner von 孤山堡 Kua-shan-pu und 險山堡 Hien-shan-pu zu verpflanzen, das Land auf einige hundert Li auszudehnen und den Stämmen die Aussicht auf die Straßen zur Grenze abzuschneiden. Als nach der Festnahme Wang Kao's Chang Hüh-yên das Grenzgebiet bereiste, kniete Wang Wu-t'ang mit Häuptlingen verschiedener Stämme im Kreise um sein Pferd nieder und sagte, nach der Verlegung der Ortschaften könne man auf den Grenzstraßen nicht mehr bequem auf Jagd ziehen; sie bäten gegen Stellung von Geiseln um Handelsverkehr und Eintauch von Salz und Tuch. Chang Hüh-yên befürwortete das beim Throne und Shên-tsung bewilligte es. Die Tuchmärkte von K'ai-yüan, Fu-shun, Ts'ing-ho, Ai-yang und K'uan-tien haben damit begonnen.

Damals gehörten die Stämme des Ostens von Fu-shun und K'ai-yüan nordwärts zu Hai-si und wurden von Wang T'ai regiert; von Ts'ing-ho südwärts bis zum Yalufluß gehörten sie zu Kien-chou und wurden von Wang Wu-t'ang regiert. Obwohl man sehr auf Achtung vor dem Gesetze hielt, hatten sie gelegentlich in 東州 Tung-chou und 會安堡 Hui-an-pu geplündert. Als im 7. Monat des 7. Jahres (Juli/August 1579) 寬奠 K'uan-tien² dem Handel geöffnet wurde, duldete es der Oberstleutnant 徐國輔 Sü Kuo-fu, daß sein jüngerer Bruder 徐若僕 Sü Jo-p'u die Preise herabsetzte, Zwangskäufe tätigte und an Mißhandlungen teilnahm; Stammesangehörige, welche Tauschwaren zurückbrachten, wurden beinahe getötet. Die Stämme waren empört und plünderten mehrfach K'uan-tien-pu, 永奠堡 Yung-tien-pu und 新奠堡 Sin-tien-pu; ein anderer

sehen imponierte, heimlich entlassen. Auf dem Heimwege trafen sie Eidu, der nun mit neun seiner Mannen T'ai-tsu folgte. Nach der Heimkehr waren es 13 Reisige.“ Vgl. dagegen *K'ai-kuo-fang-lüeh* I, 1.

¹ Städtchen an einem Tore des Grenzwalls nordöstlich von Fêng-huang.

² Etwa 50 km östlich von Fêng-huang, jenseits des Limes.

Hauptling 修馬兒 T'ung-ma-êrh und Genossen, die am 松子嶺 Sung-tze-ling ihre Herden weideten, fielen über 林剛谷 Lin-kang-ku ein. Der Gouverneur, Oberzensor 周詠 Chou Yung, klagte Sü Kuo-fu beim Throne an und bewirkte seine Entlassung. An Wang Wu-t'ang erging ein kaiserlicher Befehl, die Stämme im Zaume zu halten. Als im 3. Monat des 8. Jahres (März/April 1580) Wang Wu-t'ang und die andern Häuptlinge 趙銷羅骨 Chao-so-lo-ku und Genossen mit 600 Reitern einen Einfall von Ai-yang bis 黃關嶺 Huang-kuan-ling machten, fand der chih-hui 王宗義 Wang Tsung-i im Kampfe den Tod. Als er im 4. Monat wiederum mit 1000 Reitern über Yung-tien-pu einfiel, trat ihm Li Ch'êng-liang mit dem Heere entgegen und schlug ihn. Man schnitt 750 Köpfe ab und machte 160 Gefangene. Als er im 11. Monat (Dezember) von neuem über K'uan-tien-pu einfiel, trat ihm der fu-tsung-ping¹ 姚大節 Yao Ta-tsieh mit dem Heere entgegen und schlug ihn. Man schnitt 67 Köpfe ab und machte elf Gefangene. Wang Wu-t'ang hat sich von da an nicht mehr geregt und ist nicht wieder in Beziehungen zu den Ming getreten.

Von den Jahren Lung K'ing (1567—73) bis zu Anfang der Jahre Wan Li (ab 1573) haben die Wehrbezirke von Kien-chou durch Militärgouverneure dem Hofe Tribut dargebracht. Aus Kien-chou-wei waren es 納答哈 Na-ta-ha und 納木章 Na-muchang, aus dem Linken Wehrbezirk waren es 大彥 Ta-t'êng, 克八汗 K'o-pa-han und 馬哈塔台 Ma-ha-t'a-t'ai, aus dem Rechten Wehrbezirk waren es 八當 Pa-tang, 哈來 Ha-lai und 留住松塔 Liu-chu-sung-t'a². Bis zu welchem Range Wang Kao vom chih-hui-shih aus befördert worden ist, läßt sich aber nicht ersehen; bei Wang Wu-t'ang tritt ebenfalls der Beamtenrang nicht hervor, doch sind beide als große Häuptlinge mächtig und reich gewesen. Fünf Jahre nach der Festnahme Wang Kao's wurde Wang Wu-t'ang geschlagen und nach weiteren drei Jahren fand A-t'ai den Tod und T'ai-tsu's Waffentaten begannen.

Beurteilend sagt man: Die Existenz Kien-chou's als Wehrbezirk begann mit A-ha-ch'u, von dem Zweige ausgingen, die nach links und rechts sich absplatteten. Von den Jahren Yung Lo

¹ „Vizegeneral.“

² Siehe S. 627, Anm. 2.

(1403—25) bis zu den Jahren Kia Tsing (1522—67) sind es über 150 Jahre, bis A-ha-ch'u's Geschlecht ausstirbt. Wang Kao benutzte das für seinen Aufstieg; er und sein Sohn führten über zehn Jahre lang Krieg und erloschen dann. Durch ihr Vorhandensein verhielten sie sich zu den Ts'ing wie 爽鳩 Shuang Kiu und 季則 Ki Tsê zu Ts'i¹: es ist das, was man die Fortsetzung eines Reiches nennt. Einige meinen, der Name Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh unterscheide sich kaum von dem Tabunamen Chao-tsu's² und mit dem Sohne wie mit dem Enkel verhalte es sich ebenso. Als zu Zeiten der Vorfahren der Ts'ing Wirren herrschten, glückte es einem Knaben 范察 Fan-ch'a zu entkommen; mehrere Generationen später unter Chao-tsu konnte erst Rache genommen werden. Da aber Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh von den Wilden getötet worden ist, wie kann da von Rache nehmen die Rede sein? Wenn 范察 Fan-ch'a mit 凡察 Fan-ch'a identisch ist, ist er auch Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh leiblicher jüngerer Bruder und kann nicht ein Ahn mehrerer Generationen sein. Die Ts'ing berichten selber ihre Ahnenreihe, während die Ming sie nur aus Schriftstücken und Büchern erfahren haben. Der Pflichtbegriff des Ch'un-ts'iu folgt dem Herrn und begnügt sich nicht mit zeitgenössischen Aufzeichnungen. Was die Geheimgeschichte der Yüan³ anbetrifft, so hat man sicherlich danach noch nicht willkürlich entscheiden dürfen. In den Jahren Lung K'ing (1567—73) und Wan Li (1573—1620) hat es unter den Häuptlingen der Stämme von Kien-chou keinen gegeben, dessen Name dem Tabunamen Hing-tsu's⁴ nahegekommen wäre. Als T'ai-tsu in Waffen aufstand, bezogen sich die

1 Anspielung auf *Tso-chuan*, 20. Jahr des Herzogs Chao: „Einst hat Herr Shuang Kiu (angeblicher Kriminalminister des sagenhaften Kaisers Shao-hao) zuerst dieses Land bewohnt. Ki Tsê ist dem gefolgt, Po Ling von Fêng ist dem gefolgt, Herr P'u Ku ist dem gefolgt und dann ist Eurer Hoheit Ahn dem gefolgt.“ Legge, V, S. 679.

2 Im zensierten *Tung-hua-lu* von 1735 lautet der Tabuname 都督孟持穆 „tu-tu, d. h. Militärgouverneur Mêng-t'ê-mu“. Das ist aber offenbar eine Verstümmelung aus Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh alias Mungke Temur.

3 元朝秘史 *Yüan-ch'ao-pi-shih*. Vgl. E. Haenisch, *Untersuchungen über das Yüan-ch'ao-pi-shih, die Geheime Geschichte der Mongolen*, Abhandlungen der philolog.-histor. Klasse der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Band XLI, Nr. IV, Leipzig 1931.

4 Nach dem *Tung-hua-lu* „Militärgouverneur Manfu“ (都督滿

Berichte der Mingleute nur auf die beiden Ahnherren King-tsu und Hien-tsu. Es ist auch nicht behauptet worden, daß sie Tung-shan's Nachkommen gewesen seien. Wenn man glaubt, meint man Wahres zu überliefern; wenn man zweifelt, meint man Zweifelhafte zu überliefern. Wenn man jetzt die Lage der drei Wehrbezirke von Kien-chou vor den Kriegen T'ai-tsu's vornimmt, kann man feststellen, daß auf den Blättern A-ha-ch'u und Wang Kao Ausgangspunkte bilden und daß ihre Söhne und jüngeren Brüder sowie diejenigen, welche gleichzeitig mit ihnen aufgestanden sind, sich ihnen anschließen."

Das *Ts'ing-shih-kao* bestreitet die vom *Chung-kuo-ming-jên-ta-tz'e-tien* ohne Quellennennung behauptete Identität des von ihm behandelten Dschurdschenhäuptlings Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh¹ mit dem „Militärgouverneur“ (*tu-tu*) Mêng-t'ê-mu oder Chao-tsu des offiziellen Stammbaumes der Ts'ing¹. Es läßt ihn im November 1413 mit seinem Vater in Peking erscheinen, im März 1433 zum *tu-tu* befördert werden und vor dem Jahre 1437 samt seinem Sohne Agu in den Wirren der 7 Sippen zugrunde gehen. Die im Geiste des alten konfuzianischen Staatsideals erzogenen und im kaiserlichen Dienste ergrauten Verfasser des Werkes haben sich nach dem Pflichtbegriffe des Ch'un-ts'iu, d. h. der Unterordnung des Würdenträgers unter den Fürsten, auf den Standpunkt der seit 1735 sanktionierten Überlieferung gestellt ohne darauf einzugehen, daß es auch zwei Männer desselben Namens gegeben haben könnte oder daß man bei chronologischer Einordnung der Ahnenreihe des Tung-hua-lu auch beim *tu-tu* Mêng-t'ê-mu auf das erste Drittel des 15. Jahrhunderts kommen könnte. Wie dem auch sei, im Jahre 1931 ist jetzt im Verlage der Pekinger Nationalbibliothek ein Buch „Untersuchungen über das geschichtliche Material der ersten Mandschuzeit“ erschienen, als dessen Autor Herr Sieh

福). Sollte aus dem Man-chu des Li Man-chu etwa Man-fu geworden sein? Spätere Auflagen des *Tung-hua-lu* haben übrigens Manfu in Fuman umgedreht. Siehe Hauer, *Das Mandschurische Kaiserhaus*, S. 14/5.

¹ Vgl. *Chung-kuo-jên-ming-ta-tz'e-tien*, S. 1010: „Mêng-ko-t'ieh-mu-êrh. Zur Mingzeit ein Dschurdschen aus der Sippe 童 T'ung, be-

Kuo-chêng¹ zeichnet. Es sind darin alle vorhandenen mandschurischen, chinesischen, koreanischen und japanischen Akten, Bücher, Abhandlungen und Inschriften mit großem Fleiße gesammelt, gesichtet, beschrieben und teilweise abgedruckt worden². Wenn in der Einleitung erzählt wird, daß Ahatschu ein Offizier der Yüan gewesen ist, der während der letzten chinesisch-mongolischen Kämpfe wiederholt Liautung verheert hat und vom Minggeneral Yeh Wang geschlagen worden ist, worauf sein Gebiet dem Mingreiche einverleibt wurde, wenn sein Enkel Li Man-chu einfach Mandschu (滿住) oder Mêng-kopu-hua's Sohn statt Sa-man-ha-shih-li 滿答失里 Man-ta-shih-li genannt wird u. a. m., so ergibt sich daraus, daß es Nachrichten über die Frühzeit der Mandschus gibt oder gegeben hat, die den Verfassern des Ts'ing-shih-kaio nicht vorgelegen haben oder von ihnen absichtlich ignoriert worden sind.

Um es gleich vorauszunehmen: das von Sieh Kuo-chêng gesammelte Material bringt viele interessante Einzelheiten, aber nichts wesentlich Neues hinsichtlich des Stammbaums. Wichtig

kleidete die erbliche Würde eines 萬戶 *wan-hu* von 幹朵里 Odoli. Nachdem er für seine Vorfahren Rache genommen, wohnte er zu Hetu Ala und siedelte dann nach Huntschun über. Er trat in den Dienst Koreas und empfing von dessen König einen Amtposten. Später wohnte er in Korea am Flusse 幹木. Als man ihn in den Jahren Yung Lo zum *chih-hui* des Linken Wehrbezirks von Kien-chou gemacht hatte, ging er zu Hofe und wurde mit einem Bankett bedacht. In den Jahren Sün Tê wurde er von den Wilden der 7 Sippen getötet. Die Mandschus nennen ihn den *tu-tu* Mêng-t'ê-mu und ehren ihn als Chao-tsu Yüan-huang-ti.“

¹ 清開國史料考, 國立北平圖書館.

謝國楨.

² Inhalt des Werkes: 1. Karte der japanischen Südmandschurischen Eisenbahngesellschaft von der Mandschurei, auf der die alten Namen des Kien-chou der Mingzeit mit roten Schriftzeichen gedruckt sind; 2. chinesische Militärkarte von Kien-chou und dem Dschurdschenlande aus Geheimakten der Jahre T'ien K'î; 3. Faksimile zweier im Palastmuseum aufbewahrter Mandschuurkunden aus den Jahren T'ien Ming und T'ien Ts'ung in ältester Schrift ohne diakritische Zeichen; 4. Seite eines Aktenstückes aus den Jahren Ch'ung Tê in derselben Schrift. Kap. I. Einleitung. Kap. II. Aktenstücke aus dem Anfang der Mandschu. Kap. III/IV. Aufzeichnungen der Mingdynastie (S. III, 17b wird sogar Wilhelm Grubes „Die Sprache und Schrift der Jucen“ erwähnt). Kap. V. Von Beamten der Mandschudynastie und von Neueren verfaßte Bücher. Kap. VI. Koreanische und japanische Aufzeichnungen.

ist die Bestätigung der hingänglich bekannten Tatsache, daß um die Wende der Jahre Yung Chêng und K'ien Lung, in denen auch die offizielle Stammesgeschichte ausgebaut worden ist, die Taburegeln¹ in rigorosester Form auf die Frühzeit des Herrscherhauses angewendet worden sind; nicht nur die in der Kaiserlichen Bibliothek befindlichen Exemplare aller auf Kien-chou bezüglichen Bücher, sondern auch die in Privatbesitz erhaltene einschlägige Literatur sind damals verbrannt und sogar die mandschurische Angelegenheiten betreffenden Thronberichte von Würdenträgern der Mingzeit entsprechend kastriert worden². Die stolzen Mandschukaiser haben sich auf dem Gipfel der Macht ihrer geringen Vorfahren, die nichts besseres als Räuberhauptleute gewesen sind, geschämt und deshalb das Märchen von Aisin Gioro Bukûri Yongşon und seiner Deszendenz erfunden. Die historischen Namen sind so getarnt und die wahren Begebenheiten so vernebelt worden, daß wir voraussichtlich für immer auf Vermutungen angewiesen bleiben werden.

¹ Vgl. Erich Haenisch, *Die Heiligung des Vater- und Fürstennamens in China*. Sächsische Akademie der Wissenschaften, Philolog.-histor. Klasse, 84. Band, 1932, 4. Heft.

² *Ts'ing-k'ai-kuo-shih* V, 19b.

ÜBER EINIGE ALTCHINESISCHE HILFSWÖRTER

3. 其 *k'i*, 厥 *küeh*, 乃 *nai* und 之 *chi*.

Von BRUNO SCHINDLER

In einer Arbeit *The pronoun küe in the Shu king*, die in „Göteborgs Högskolas årsskrift“ 39 (1933): 2, pag. 29—37 erschienen ist, ist B. Karlgren nur auf die (Pronomina) Partikel 之 *chi* und 其 *k'i* kursorisch, etwas genauer auf die im Titel genannten Partikel 厥 *küeh* und 乃 *nai* eingegangen.

So dankenswert die Ausführungen Karlgrens sind, müssen sie doch in manchem berichtigt und ergänzt werden, da sie noch zu sehr von den überholten Anschauungen Legge's und v. d. Gabelentz's beherrscht werden.

Ich stütze mich dabei auf Ausführungen und Anregungen meines Lehrers Conrady, dessen grammatische Meisterschaft ja gerade in der peinlichen Ausarbeitung der Pronomina und der Partikel gelegen hat, und ich werde die Anlage speziell für das Pronomen 其 beibehalten, ohne mich sklavisch daran zu binden, sie verbessern, ergänzen und mit weit mehr Beispielen aus den vorklassischen und klassischen Büchern sowie den Inschriften belegen. Dabei kommt es gar nicht darauf an, ob das eine oder das andere Beispiel aus Büchern zitiert wird, die, heute schon textkritisch betrachtet, einer späteren Zeit angehören. Denn die Fülle der Belege ist so erdrückend und überzeugend, daß die Funktionen festliegen. Ja, es kommt mitunter vor, daß in späteren redaktionell abgefaßten Büchern die Partikel im alten Stil übernommen werden, und wenn Karlgren auf Seite 35 seiner Arbeit einen großen Wert auf die Ersetzung von 乃 *nai* durch 厥 *küeh* infolge der graphischen Verwechslung durch die Epigraphen von der Sungzeit an legt, so muß dem entgegengehalten werden, daß, wie aus den folgenden Ausführungen erkennbar wird, 厥 *küeh* in denselben Funktionen erscheint wie 其 *k'i* und 乃 *nai*, und daß diese Pronomina z. B. als Possessiva für

alle 3 Personen in Anwendung kommen. Legge's Willkür-übersetzungen spez. des *Shi-king* z. B. I, 15, I; II, 8, VII, 1—3; III, 2, VI, 5; III, 2, X, 3; IV, 1 (3) VII; IV, 1 (3) X, XI usw. beruhen ja gerade auf das Nichterfassen der Partikel bzw. Pronomina und was Gabelentz anbetrifft, so hat er besonders bei dem Pronomen 其 zu schematisieren versucht und ist dabei im Irrtum (auch für die sog. klassische Sprache), wenn er 其 nur als Possessivum erklären will. Seine modale Funktion ergibt sich übrigens öfters aus der possessiven — also im Grunde aus der wiederaufnehmenden — (ebenso wie subjektivisches 之 eine Modalität erzeugt) und es ist — entgegen Karlgren — durchaus nicht „a mere chance“, daß „the same character 其 has been applied as a *kia tsie*“¹.

Auch bei der Behandlung der Präposition 乃 *nai* ist Gabelentz, *Chines. Grammatik* (man vgl. z. B. § 649 Anmerkung) entgegen seiner sonstigen Gewohnheit ziemlich flüchtig vorgegangen. (Anscheinend hat er hier zu sehr nach den Leggeschen Indices gearbeitet.) Er hat die eine Stelle im Shu-king, wo 乃 als ‚Objektskasus‘ vorkommen soll, nicht finden können, weil Legge hier in den *Chinese Classics* einen seiner vielen Druckfehler hat. Daß es „du“ bedeutet — was Legge

¹ Mitunter ist nicht zu unterscheiden, ob *modale* Funktion vorliegt, z. B. *Shi-king* II, 6, VII, 3: 嘗 | 旨否 „er versucht ihr Gutes oder nicht“ (oder: „er versucht, ob es gut sein möge (wohl gut ist) oder nicht“. [Vgl. dazu *Ngi-li* 35, 9b: (尸)祭 錫 嘗 吉 旨 und *ibid* 38, 18b: 主人 嘗 之.] [Über die ganze Strophe s. weiter unten]. Diese Erntefest-Ode ist, wie von Conrady immer betont, von Legge und Strauss gänzlich mißverstanden worden. Die Sache ist nämlich die, daß mit Strophe 3 das Subjekt wechselt: in den ersten beiden Strophen ist es 我 „ich“, von da an aber 曾孫 „der Urenkel“, beidesmal dieselbe Person, das eine Mal redend, das andere Mal angeredet, so daß das Stück ein Wechselgesang zwischen Gutsherrn und Bauern darstellt. 以其 婦 子 „mit seinem Wein und seinen Kindern“ bezieht sich auf den Gutsherrn. Die Strophe lautet also: „Der ahnenreiche Enkel ist gekommen, mit seinem Weib und seinen Kindern bringt Speisen er auf diese südlichen Felder. Der Feldahn naht sich froh. Er reißt (die Ähren) ab von links und rechts und kostet, ob sie schmackhaft sind, ob nicht. Das Getreide ist wohlgepflegt all' die Felder entlang.“ Ebenso verfehlt ist die Legge'sche Übersetzung von *Shi-king* IV, 1 (3), VI. Dort heißt es in Z. 5—7: „Einige sind gekommen euch (女) (Legge: *them*) zu sehen; sie haben geladen Körbe, rund und eckig, deren (其) Proviant, das ist (伊) Hirse.“

doch auch dort erwähnt —, übergeht er gänzlich. Daß es im *Shi-* und *Shu-king* sowie in den *Inskriften* wohl, wenn possessivisch gebraucht, immer „mein, unser“ bzw. „dein, euer“, bzw. „sein, ihr“ bedeutet, weiß er nicht. Ihm ist auch die Erscheinung des Chinesischen, die Conrady mit dem (vielleicht fälschlichen) Abelschen¹ Ausdruck „Gegensinn“ bezeichnet, nicht bekannt, d. h. die Erscheinung, daß Gegensätze oder Abstufungen der Bedeutung durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt werden können. Gerade dieser Wechsel der Person bei gewissen (ursprünglichen Demonstrativ-)Pronominibus person. ist für das älteste Chinesisch bezeugt und typisch. Ferner ist bei den in Frage stehenden Pronominibus auf die wiederaufnehmende Funktion zu achten, denn auf dieser beruht es 1. wenn sie hervorhebend wirken, 2. wenn sie modal wirken bzw. als Konjunktionen auftreten. [Die Stellung der Pronomina *hinter* dem Subjekt (bzw. dem vorangehenden Worte), die ursprünglich nur zur Wiederaufnahme diente, hat wohl ihre Funktion als Konjunktion usw. überhaupt hervorgerufen. Denn ein anderer Grund (als eben Wiederaufnahme) für diese Nachstellung der Konjunktion ist doch nicht zu finden, wo das Subjekt nicht dasselbe bleibt, z. B. *Shu-king* V, 11, 3: 王其效...厥命 „wenn d. König...“ (vielleicht subjekt. Genetiv-Partikel: „bei des Königs...“) ... war sein Befehl“]. Daher steht modales 其 in der Regel *hinter* dem Subjekt; 3. wenn sie als Genetivpartikel fungieren, denn 王 | 澤 „dem Himmel sein Segen“ (= den Himmel, dessen“) z. B. *Shu-king* V, 14, 8 ist ja nur eine Wiederaufnahme. Und aus dieser Funktion folgt weiter 4. die Bildung von Nebensätzen, nämlich soweit sie durch subjektivisches 之 gebildet werden. So ist im Grunde die lebhaftere Redeweise — also das Gefühlselement — an allem dem schuld, ebenso wie ja der Gefühlston mancherlei hervorgerufen hat.

Zu beachten ist weiter, daß die genannten Pronomina häufig wechselnd gebraucht wurden, was namentlich in *Inskriften* zu beobachten ist. So z. B. in *Tsi-ku-chai* 7, 5^b (cf. *K'ao-ku-t'u* 3, 42b) 7, 3a, 3, 14a, 7, 6b, 7, 7b) wechselt 其 mit 乃 und 之

¹ Vgl. Abel, *Gegensinn* in Verhandlungen der Berliner Anthropol. Gesellschaft, 1886, p. 500ff.

擇之金(云): 7, 5b	} Entweder alle 3 Pronom. = „dafür, dazu“ (= „wählte dafür“) oder 之 ist ebenfalls wie 其 und 乃 = un- bestimmter Artikel.
擇其吉 金: 7, 3a	
畢乃吉 金: 3, 14a	
余叢其吉 金: 7, 6b	
余...叢乃吉 金: 7, 7b	

Um ein Bild von der Rolle zu haben, welche die Pronomina und die Partikel in dem ältesten chinesischen Schrifttum gespielt haben, muß man das gesamte Material überprüfen. Es genügt nicht, wenn Karlgren nur bestimmte Partien des Shu-king heranzieht. Aus einer Angabe wie die, daß in *Ch. Cl.* III, p. 441 其 als Possessivpronomen in der 3. Person gebraucht wird, kann man gar nichts machen, denn auf dieser Seite erscheint 其 an 3 Stellen viz.

1. 汝其敬 „sei ehrfurchtsvoll“ („mögest du ehrfurchtsvoll sein“ bzw. „wenn du ehrfurchtsvoll bist“) = modal-optativisch.
2. 惟事其爽悔 „die Angelegenheiten werden (wohl) . . . werden“ = modal, und nur in
3. 亦識其有不享 erscheint 其 als subjektives „sein“.

Trotzdem muß man Karlgren dankbar dafür sein, daß er als einer der ersten europäischen Sinologen auf die Bedeutung der Pronomina und Partikel für die Textkritik des ältesten chinesischen Schriftgutes hingewiesen hat.

其 *k'i*

B. Karlgren hat auf Seite 29 seiner oben genannten Abhandlung das Pronomen 其 in der folgenden Weise für die älteste Zeit charakterisiert:

In the oldest stage of the Chinese language, as exhibited in the Shu king, the character 其 *k'i* occurs very frequently, in two entirely different senses, well-known from all the classical language:

A. A modal particle, expressing a subjective opinion, a wish or an exhortation, e. g. Yi Tsi, Legge p. 79: *t'ien k'i shen ming yung hui* "Heaven will be sure to extend your mandate and give you happiness"; Shao kao, Legge, p. 426: *wang k'i tsi kung té* "let the king sedulously cultivate the virtue of reverence". In this sense it is a word that is entirely independent of the pronoun discussed under B below,

and it is a mere chance that the same character 其 ("a winnowing basket") has been applied as a *kia tsie* for both words, A and B. The modal *k'i* is extremely common in the Shu king.

B. A personal pronoun of the 3d person in the possessive case: "his, her, its, their". Without being common in the Shu, it nevertheless occurs with some frequency, e. g. Legge p. 155, 323, 330, 332, 426, 431, 441 etc. It is essential to observe that it is always in the 3d person ("his" etc.), never in the 2d person ("your").

That *k'i* is comparatively rare in the sense B is due to the fact that the Shu language has another word, synonymous with B, which is extremely frequent: 厥 *küe*.

Sehen wir uns den Tatbestand an.

其 erscheint in der vorklassischen Literatur

1. in **pronominaler** Funktion und Eigenschaft, und zwar:

a) als nominativisches Personalpronomen 3. Person bzw. Demonstrativ¹:

北風其涼 „der Nordwind, *der (er)* ist kalt“: *Shi-king* I, 3, XVI, 1;

下民其咨 „das Volk, *das* ächzt“: *Shu-king* I, 1, 11²;

伊其相將謔 „sie, *die* scherzen miteinander“: *Shi-king* I, 7, XXI, 1 u. 2;

鬼神 | 依 „die Götter, *die* stimmten bei“: *Shu-king* II, 2, 18 (mit Übergang zur Modalität).

兕觥 | 觶 „Die Nashornbecher, *die (sind)* lang“: *Shi-king* II, 7, I, 4 (die Kopula enthaltend)³.

¹ Entgegen Gabelentz, der sich z. B. in §408 auf die Ansicht versteift, daß 其 nicht ein nominativisches Demonstrativpronomen sei. Das ist nicht allein für die vorklassische, sondern auch noch für die klassische Sprache ein großer und für die Interpretation gelegentlich verhängnisvoller Irrtum. 其 hat auch einfach die Bedeutung „dieser“ (woraus sich dann die Bedeutung „solcher“, die *Anfangsgründe der Ch. Grammatik* § 63 merkwürdigerweise und ziemlich irreführend angegeben ist, entwickelt hat) und „derjenige, welcher“ in 其...者 So kommt es im *Lun-yü*, wie in anderen klassischen Werken und besonders häufig in der historischen und geographischen Literatur vor, z. B. 其國有大'人 „in *diesem* Reiche gibt es Riesen“.

² Legge, *Ch. Cl.* III, 25 Anmerk.: Observe the use of 其 completing the rhythm of the clause, and giving the force of a double nominative to the verb!

³ Legge, *Ch. Cl.* IV, 387: "how long is that cup of rhinoceros' horn!" In *Shi-king* IV, 1 (III) 7 (p. 606) hat er diesen Vers übersehen, während

Es wird wohl in der Regel in dieser Weise, d. h. das Subjekt *wiederaufnehmend*, gebraucht, und selten selbständig, z. B.:

(... 鳥于飛 ...) | 鳴啾啾 „*sie* singen kie-kie“: *Shu-king* I, 1, II, 1. Vielleicht aber doch Demonstrativ? (Vgl. auch weiter unten s. 1b.)

Hierzu stellt sich sein Gebrauch

a) *admonial*: als Artikel (bestimmter Artikel):

| 終 „das Ende“: *Shu-king* V, 16, 2; V, 16, 23 (Cf. *Shu-king*)

| 往 „die (dessen) Zukunft“: *Shu-king* V, 13, 9

| 物 „die (od. „diese“) Dinge“: *Shu-king* V, 5, 3; cf. V, 9, 13: 其義刑 „die rechten ...“

| 能 ... | 賢 „die Fähigen ... die Würdigen“: *Shu-king* IV, 8 (2) 5

左右惟其人 „als Rechte und Linke (nimm) nur (惟) die rechten Leute!“: *Shu-king* IV, 6, 7 (mit possess. Beigeschmack)

其耆 „die von Alters ... haben“: *Shu-king* IV, 11, 5 (mit possess. Beigeschm.)

其(五行) „die (sog. 5 Elemente)“: *Shu-king* V, 4, 3 (mit possess. Beigeschm.)

(vielleicht entwickelt aus *alicujus* z. B. 其罪 „die Schuld“: *Shu-king* V, 27, 18 (Vgl. 厥罪 „meine (?) Schuld“: *Shu-king* V, 1 (1), 9)

b) *selbständig* als Relativpronomen (cf. unser „der“ in derselben Funktion):

1. | 在商邑 ... | 在四方 „diejenigen, welche in den Shang-Städten ... und diejenigen, welche in den vier Gegenden des Reiches waren“, *Shu-king* V, 19, 4.

2. 惟民其乂 „(Dann) ist es das Volk, das (wohl) regiert wird“: *Shu-king* V, 21, 2.

(其乂 ist eigentlich ein nachgestellter Relativsatz in welchem 其 als Relativ-Pronomen fungiert, aber gleichzeitig schon seinen modalen Beigeschmack hat.)

er dagegen das völlig gleichlautende 絲衣 | 絪 „die Seidengewänder, die (sind) glänzend“ wiedergibt durch „in his silken robes, clean and bright“ (im Index: | 絪 „descriptive of robes as clean and bright“ (sic!).

3. 非人其吉, 惟貨其吉 „wenn es nicht die Männer sind, die du für glückbringend (verheißungsvoll) hältst, sondern es sind die (Bestechungs-)Gelder, die du für glückbringend (verheißungsvoll) hältst“ (weniger ansprechend: „wenn es nicht der Männer Glück verheißendes ist, sondern ...“): *Shu-king* V, 26. 8.

[其 entweder ein *Relativum* vertretend oder vielleicht *Genit. Part.* (= 之, wie es öfters vorkommt) oder *modal* mit Nebensatzbedeutung.]

4. 夢帝賚予良駒其代予言 „ich träumte, Gott schenkte mir einen guten Helfer, der für mich spräche (oder: der sprechen würde an meiner Statt)“: *Shu-king* IV, 8 (1), 2.

b) Ob 其 auch als absolut stehendes und anscheinend nur als nominativisches *er* usw. fungiert, woraus sich dann auch aus dieser Funktion die konjunktionale (*sondern*) ergeben würde, wage ich trotz Conrady nicht zu behaupten. Eigenartig (anscheinend in dieser Funktion) gebraucht erscheint jedenfalls 其 in den folgenden Fällen: *Lun-yü* IX, 30, 1 und Parallelen wie *Shi-king* I, 7, XXI, 2; II, 7, IX, 1; I, 15, I, 7; I, 11, III, 1, 2; I, 5, IV, 5, II, 1, V, 1 usw.. In allen diesen Fällen wäre 其 als Pronomen 3. Person und des Vorangehenden als adverbial möglich. Ebenso vgl. *Shi-king* IV, 1 (3) V. Sodann fungiert 其

c) als genitivisches Personalpronomen (Possessivum) und zwar für alle drei Personen (doch in der Regel für die dritte):

a) mein, unser

1. 休矣皇考. 以保明 身 „gnädig (bist du), o erhabener Vater, und so (drum) beschütze und erleuchte meine Person!“: *Shi-king* IV, 1 (3), II. [Kommentar nach der Kais. Ausgabe 20, 69a: 以保明五身而已矣]¹.
2. (惟予一人... 實賴... 有位之士) 匡 身 不及... 格 身 非心 („ich der eine Mann ... in Wahrheit hänge

¹ *Poh-ku-t'u-luh* 22, 8a: (汝...) 永保 身 „(euer...) ewig wollet beschützen meine Person und verleihen...“

ab von ...) (daß) sie helfen *meinen* Unzulänglichkeiten ... regeln *mein* fehlend Herz": *Shu-king* V, 26, 3.

Hierher dürfen ferner auch die Fälle in den Inschriften gerechnet werden, wo attributives (possessives) 其 bzw. 乃 beim Objekt eines Satzes erscheint, dessen Subjekt der Name des Urhebers der Inschrift ist, wie z. B. für 其: *Tsi-ku-chai* 6, 6b, 6, 8b, *Poh-ku-t'u-luh* 22, 7b, 14b et saepe.; z. B.

3. *Tsi-ku-chai* 6, 8b: 遣小子猷以 | 友作招男王姬 鬯鼎
„(Ich) K'ien, der junge Sohn von Wei, mit *meinen*
Freunden machte das Gefäß“

Denn es zeigt sich, daß in genau entsprechender Formel sonst häufiger 朕 *chên* verwandt wird und dieser Parallelismus schließt die Auffassung als Possess. der 3. Person aus, die sonst naheliegen würde, und da dieser Parallelismus zugleich die Auffassung als Artikel ausschließt, die ohnehin dem Sprachgebrauch zuwider wäre, so kann über die Bedeutung des Possessivs kein Zweifel sein. Es muß stets heißen: „(Ich) N. N. machte für *meinen* Großvater usw.“

4. (余弗敢廢乃命) 及 (N. pr.) 典 | 先舊 [及 | 高祖 ...]
„... (Ich) Kih stütze mich auf (sorge für) meine Ahnen
und Alten (Älterväter)": *PKT'L* 22, 7a.

Vgl. auch *PKT'L* 22, 7b, 14b.

Gern würde man auch das | der Wunschformel | 子孫 ... , die so und mit unwesentlichen Variationen wohl öfters in den bekannten Inschriften auftritt, hier (unter dieser Rubrik) und nicht unter dem *modalen* 其 unterbringen, einmal wegen der Parallelen 余子孫 (z. B. *PKT'L* 22, 17b) sowie wegen 乃 und 止 (= 之), die mindestens beweisen, daß 其 hier Possessivum sein kann¹) und dann vor allem, weil modales 其 in der Regel zwischen Subjekt und Prädikat steht (vgl. Gabelentz, *Chinesische Gramm.* § 565), eine Tatsache, die hier umso mehr ins Gewicht zu fallen scheint, als sich diese Normalstellung in derselben Formel etliche Mal findet. Aber leider ist modales 其 *satzeröffnend* vor dem Subjekt im *Shu-king* und in Inschriften auch nicht ganz selten, z. B. *Shu-king* V, 27, 12; IV, 8 (3), 11; V, 12, 14; V, 13, 23; V, 16, 20; V, 16, 19: „o, Fürst mögest du ...“;

¹ Daß | in solcher Konstruktion Possessiv (Genit.-Part.) sein kann, erweist fraglos *Si-tsing-ku-kien* 2, 17b: 大 (N. pr.) | 子, 孫, ... 用 „des Ta seine (oder: „meine des Ta“ (?)“.

V, 20, 16: | 爾 . . . „wollt ihr *die* (oder: *eure*?) Gesetze . . .“;
V, 21, 12; V, 21, 14 und *Tsi-ku-chai* 5, 33a usw.¹. Dagegen in normaler Stellung: 爾 | in *Shu-king* V, 1 (3) 3; V, 21, 4; V, 17, 4; V, 1 (3) 4; 予 | in *ibid.* V, 2, 2 und *Shi-king* IV, 1 (3) IV u. ö.; 我 | in *Shu-king* V, 6, 2; 8; *Shi-king* IV, 1 (1) VII; 子孫 | 湛 „mögen . . . glücklich sein“ in *Shi-king* II, 7, VI 2.]

哀子 . . . 爲 | 父: (| = *mein*) in *Ngi-li* 28, 28b = *Harlez* 291, ebenso *ibid.* 33, 34a = *Harlez* 332.

β) dein, euer

1. 御非 | 馬之正, 汝不恭命. „wenn (ihr) Wagenlenker verfehlt *eurer* Rosse Lenkung, so gehorcht ihr dem Befehl nicht“: *Shu-king* III, 2, 4².
2. (於乎小子) . . . 匪面命之. 言捉 | 耳. „nicht (nur) ins Gesicht befahl ich *dir*, sondern ich packte auch *deine* Ohren“: *Shi-king* III, 3, II, 10³.
3. 回遙 | 德 „wenn du (weiter) verschlechterst *deine* Tugend“: *Shi-king* III, 3, II, 12⁴.

1 Abgesehen von dem trotz Gabelentz l. c. § 566a noch zweifelhaften | 誰 [das Grube in seiner *Besprechung der Chinesischen Grammatik* als „eorum quis“ erklärt (vgl. ähnlich 其孰, 夫誰, 夫孰 und | 何 von denen Gabelentz l. c. in § 418 (§ 1116) nur das erste behandelt) = „wer etwa (von diesen allen)“ z. B. *Tso-chuan* 8, 9a = *Ch. Cl.* V, 127: . . . 有子夫知其誰立焉 „ich habe Söhne, ich weiß noch nicht, wen von ihnen ich auf den Thron setzen soll“. Ferner *Chou-shu* 9 (64) 3b, *Shi-king* I, 9, III, 1, 2 (unbest. Pronomen) etc., wobei er freilich auf 誰 | nicht geachtet hat, z. B. *Shi-king* I, 2, IV, 3 (wiederaufnehmend)] und dem | 或, das wohl trotz Gabelentz l. c. § 566b zu | „wenn“ gehört. Vgl. auch ähnlich 厥或 „Einer“ (si quis, wörtl. eorum aliquis „ihrer Einer“) in *Shu-king* V, 15, 17, V, 10, 14 (doch darüber sub 厥 mehr).

2 Daß man es mindestens schon früh so aufgefaßt hat, beweist die Variante bei *Méh Tih* 8, 8b: 御非爾馬之政. 若不恭命. [Man könnte den Vordersatz auch noch anders konstruieren, viz. 非 als einfache Negation resp. mit inhärenter Kopula „wenn es nicht der Fall ist, daß“ und 正 (= 政 „regieren“, „richtig lenken“) als Verbum finitum, dessen Objekt das — durch 之 wieder aufgenommene — 其馬 „eure Pferde“ wäre. Der Satz würde also lauten: „Ihr Wagenlenker, wenn es nicht der Fall ist, daß ihr eure Pferde *die* richtig lenkt, so . . .“

3 Es geht zwar 於乎小子 voran, und man könnte | also als Possessiv 3. Person fassen wollen; aber Strophe 12 mit 小子 . . . 告爾 zeigt, daß 小子 *Vokativ* ist, wofür ja auch 於乎 spricht.

4 Vorher geht 爾 voran.

4. Hinter 各 *koh* ist in der Anrede in der Regel ein Pronomen 2. Person zu erwarten [vgl. 各...爾 in *Chou-li* 3, 18a; *Shi-king* II, 5, II, 2; *Kuoh-yü* 2, 16b (cit. aus 先王之令)] z. B.:

大夫各以其爵: *Ngü-li* 17, 42b und

令百官府各正其治: *Chou-li* I, 16b.

5. Hierher gehören auch die Beschwörungssprüche des *Li-ki* 5 (9) 38a = *SBE* 27, 432: 土反 | 宅, 水歸 | 壑云.

γ) sein, ihr

1. | 心好之 „(der) sie in *seinem* Herzen liebt“: *Shu-king* V, 30, 6.
2. 小邦懷 | 德 „die kleinen Reiche liebten *seine* Tugend“: *Shu-king* V, 3, 5. (Vgl. 民懷 | 德 in *Shu-king* V, 21, 2).
3. (中山甫...) 既明且哲, 以保 | 身 „(Chung-shan-fu) war schon erleuchtet, dazu klug, und dadurch (so daß er) schützte (er) *seine* Tugend“: *Shi-king* III, 3, VI, 4 (zit. im *Yen-tze Ch'un-ts'iu* 4, 12a).
4. 其於國也 „*sein* Verhalten zum Staate“: *Lü-shi Ch'un-ts'iu* I, 12a; vgl. *Chuang-tze* 8 (24) 18b und *Lieh-tze* 6, 4a.
5. ... 以圖其易 „um zu planen ihre Erleichterung“: *Shu-king* V, 25, 5.
6. 尙求其雌 „er sieht wohl *sein* Weibchen“: *Shi-king* II, 5, III, 5.

Woraus sich dann seine Funktion

- a) als Genitivpartikel entwickelt hat:

朕 | 弟 („mein sein Bruder“) „ich dessen Bruder“
(sächsisch: „meinen seiner“ = „meiner“): *Shu-king* V, 9, 2.

[Umgekehrt kommt auch 之 für das *possessivische* 其 vor, z. B. 何誕之節兮 „wie weit auseinander sind *seine* (des Dolicho's) Knoten!“: *Shi-king* I, 3, XII, 1].

天 | 澤 „dem Himmel *seinen* Segen“: *Shu-king* V, 14, 8 (s. oben p. 645), und ebenso

- b) das subjektivische 其, das (wie das subjektivische 之) durch die Verwandlung des pronominalen Subjekts in den Genetiv einen Nebensatz erzeugt:

其在高宗時 „(als) es war in der Zeit des Kao-tsung“
(oder: „bei seinem (der Dinge) Sein in ...“): *Shu-king*
V, 15, 5.

作其即位。爰 „bei seinem den Thron besteigen, da“,
d. h. „als er den Thron bestiegen hatte“: *Shu-king*
V, 15, 6.

其在祖甲 „(als) es war unter Tsu Kiah“: *l. c.* V, 15, 6.

| 惟王勿 ... 敢 „bei seinem Königssein“, d. h. „indem
er (während er, wenn er) König ist“: *Shu-king* V, 12, 21:

[| 在于今 „was das Sein in der Jetztzeit (今 cf. | 者) be-
trifft“: *Shi-king* III, 3, II, 3; (aber möglich wäre auch *subjektives* 其
(also Genitiv); es würde dann heißen: „in bezug auf dein Verhalten“)]

auch im Klassischen:

其如是 „bei seinem sich So-Verhalten“ = „Wenn es
.....“ bei: Mêng-tze. (Hier könnte 其 auch Nomi-
nativ sein: „wenn dies (其) sich so verhält“. Sachlich
kommt es auf dasselbe hinaus.

2. tritt es in **modaler** Funktion auf, und zwar:

- a) optativisch: | 雨 | 雨 „möchte es regnen!“: *Shi-king*
II, 7, VI, 2,
王 | 疾敬德 „der König nun möge
verehhren“: *Shu-king* V, 12, 10; V, 12, 20.
予 | 曰 „ich darf wohl sagen“: *Shu-king*
V, 14, 16.

Die Stellung des 其 in modaler Funktion ist zumeist hinter dem
Subjekt. Ausnahmen sind z. B. *Shu-king* V, 21, 14: 其爾之休, 終
有辭于永世 „Und deine Trefflichkeit wird wohl (其) ...“ Cf. V,
20, 16: 其爾典常作之師 „möget ihr eure ... zur Richtschnur
machen“ während es in den ebenso gebauten Sätzen V, 10, 7 und
V, 16, 20 „wenn“ zu bedeuten scheint. Vgl. die oben p. 650/651 ge-
gebenen Beispiele, wo modales 其 *satzeröffnend* ist.

Hiervon sind oft schwer zu trennen die Unterabteilungen

a) der *imperativischen* und

β) der *futurischen* Funktion.

Beispiele zu

- [a]: 爾 | 戒哉 „seid vorsichtig!“: *Shu-king* V, 17, 4 = V, 21, 4.
| 大惇 ... „erweise große Ehre!“: *Shu-king* V, 13, 23
| 歸 ... „mögest du heimkehren!“: *Shu-king* V, 28, 4.

(eigentlich das Subjekt wiederaufnehmend viz. „der Oheim, der kehre heim“).

其伊恤 ihr solltet mich drum bemitleiden, *Shu-king* V, 28,2.

予其誓 „ich will (ich möchte) reden!“ *Shu-king* V, 2,4
[Und zwar war es die übliche Ermahnung und Verwarnung vor der Schlacht, begleitet (nach dem Chou-li) von einem Opfer und einer sicherlich sehr feierlichen und eindrucksvollen Ansprache (Fahneneid)].

[β]: 我 | 大介.. 賚爾 „ich werde euch (ich will euch) begaben“: *Shu-king* V, 18, 28; cf. *Shu-king* IV, 1(2) 4:
予其大賚汝 „ich werde euch begaben“

惟日 | 邁 „täglich werden sie voranschreiten“: *Shu-king* V, 12, 15

繼序其皇之 „(ihre) Nachkommen, er wird sie nicht vergrößern“: *Shi-king* IV, 1 (1), IV¹

既其女遷 „schließlich wird es wohl auf dich fallen“:
Shi-king II, 5, VI, 4

宛其死矣 „unvermutet wirst du (wohl) sterben.“: *Shi-king* I, 10, II, 1—3.

我其試哉 „wohlan, ich will ihn prüfen (ich will (werde) es mit ihm versuchen“: *Shu-king* I, 3, 12.

公其念哉 „der Herzog (der) wolle es bedenken“: *Shu-king* V. 24,8.

In dieser allgemein modalen (optativischen) Eigenschaft erscheint es nun auch in Fragesätzen, jedoch so scharf umrissen und mit so charakteristischer Weiterentwicklung, daß wir es als eine Funktion für sich:

- b) die fragende oder richtiger vielleicht: die Funktion im Fragesatze, ansetzen dürfen. Sie wird von Gabelentz anscheinend völlig ignoriert, obwohl sie auch der klassischen Sprache nicht ganz fehlt.

Sie findet sich in zwei verschiedenen Formen:

¹ Auch wiederaufnehmend. Vgl. dazu *Shi-king* IV, 1 (3) I: 繼序思不忘 „die Nachkommen werden das (?) nicht vergessen“, wobei 思 vielleicht als das Subjekt wieder aufnehmend gebraucht wird. Dann würde 其 im obigen Satze als derartig fungierend bestätigt sein.

a) im Fragesatz mit Fragepronomen:

予曷 | 極卜 „wie sollte ich das Orakel für das Einzige halten?“: *Shu-king* V, 7, 15; Cf. *ibid.* V, 7, 10.

Hier und in den analogen Fällen wird es *k'i* gelesen; aber es ist offenbar mehr verwandt mit | *ki*¹, das hinter 何 als fragende Finale vorkommt:

若之何 | „was ist zu tun?“: *Shu-king* IV, 11, 3 (noch andere Beispiele in Gab. *Chines. Gramm.* § 568).

Im indirekten Fragesatz (s. Knocheninschriften): z. B.
| 雨 „(fragte), ob es regnen werde“.

β) im Fragesatz ohne Fragepronomen:

| 能而亂四方 „wie bin ich im Stande, die vier Weltgegenden (das Land) zu regieren?“: *Shu-king* V, 22, 25,

孺子 | 朋 „Mein junger Sohn, bist du (etwa) parteiisch?“: *Shu-king* V, 13, 9; (über die Fortsetzung des Satzes mit 其 in *konditionaler* Funktion s. weiter unten)

其如台 „betreffen sie etwa uns?“, „gehen sie uns (wohl etwas an?“ (was ist mir Hecuba?): *Shu-king* IV, 1, 3 u. ö. Ob hier aber nicht schon eine Vertauschung mit 豈 *k'i* = ‚num‘ vorliegt ist noch die Frage. Vgl. für weitere Beispiele Conrady, *Der altchinesische Fragesatz und der steigende Ton* in „Mitteil. des Seminars für Orientalische Sprachen“ 1915 p. 271 ff.

Und aus dieser letzten Gebrauchsweise leitet sich dann endlich ab:

c) seine Verwendung als Konjunktion im *konditionalen, kausalen und konzessiven* Vordersatz:

a) *konditional*:

馬牛 | 風 „wenn Pferde und Ochsen (die Stuten und Kühe) wittern“: *Shu-king* V, 29, 4

謀之 | 臧. 則 „wenn der Rat gut ist, dann“: *Shi-king* II, 5, 1, 2 (zit. von Sün-tze 1, 11b/12a).

β) *kausal*:

其作大邑. 其自時配皇天 „da man nun die große Stadt gebaut, so darf (möge) er von jetzt ab“: *Shu-king* V, 12, 14. (Für 其 其 cf. 乃 乃 später s. 乃).

[Im *Shi-king* I, 15, I, 4 (其同) ebenso konstruiert wie kurz zuvor und in Strophe 7 („rasch möget ihn“), deren Verba durch das zweimalige 爾 „ihr“ deutlich in die 2. Person gesetzt sind. Es ist also entweder *modal* („erntet man wohl“, „durfte man ernten“) oder es fungiert als Pronominaladverbium „da“. Im *Shi-king* kommt 其 verschiedentlich auch in einer Weise hinter Adjektiven bzw. Adverbien vor, die den Verdacht nahelegt, es könne zuweilen auch als eine Art Adverbial-Suffix gebraucht worden sein (etwa in der Bedeutung „da“ (hier also „rasch — da“), ähnlich wie das Pronominaladverbium 然 „so“ oder wie 爰: 周 I „ringsum — da“, oder 言). Solche besondere Fälle sind: I, 11, VI, 1—3 (惴惴其慄 „ängstlich bebten sie“); I, 7, XXI, 2; II, 1, V, 1 (?); II, 7, IX, 1; III, 3, VII, 4.

In *Shi-king* III, 3, II, 9 (cit. von Kia-Ngi *Sin-shu* 4, 13a (wo 惟 statt 維 gebraucht ist)) ist 其 vielleicht tatsächlich Pronominaladverb „da“: 其維 . . . 其維: „da“; cf. 維比聖人 . . . 維彼愚人 in *l. c.* III, 3, III, 10: „hier ist . . . dort ist“. Vielleicht aber auch Pronomen indef.: „Wenn Einer (其) ein kluger Mann ist (維)“.

Über das 其惟 sei folgendes bemerkt: Im *Shu-king* V, 24, 14 heißt es: 公其惟時成周建無窮之基. 亦有無窮之聞, „möge es sein, daß du in diesem Ch'eng-chou festgründest einen endlosen Besitz und ebenso habest endlosen Ruf“. Im *Shu-king* kommt 其惟 noch etwa 4× vor, und da ist der Ausdruck einmal (V, 15, 5) völlig unklar, das zweite und drittemal anscheinend anders als hier gebraucht (V, 12, 21: 其 Possessivum; V, 26, 5 = V, 19, 20: 其惟吉士 „sie seien (vielmehr) verheißungsvolle (glückverheißende) Männer“)¹ und nur die vierte Stelle (V, 19, 23) bietet Ähnlichkeit der Konstruktion wie V, 24, 14: 後王 . . . 其惟克用常人 „ihr späteren Könige, . . . möget ihr im Stande sein zu verwenden beständige Leute“ (wörtl. „möge (其) es sein (惟), daß ihr . . .“) demgemäß ist auch in obiger Stelle (V. 24, 14) 其 modal und 惟 als die Kopula im Optativ zu nehmen [Letzter Passus direkt nach Conrady]. Störend ist dabei, daß 時成周 als Einschübung genommen werden muß oder als Vorwegnahme der dominierenden und dadurch hervorgehobenen Voranstellung. — Zu vergleichen mit 其惟 wäre noch 其有 des *Shu-king* und des *Chou-shu*, das vielleicht: „mag es der Fall sein, daß“ heißen könnte. Vgl. B. Schindler, *Zum 44. Kapitel des Chou-shu* im „Jubiläumsband der

¹ Legge farblos: „but employ good men“. 惟 (und 伊) hinter verneinendem Satze: „sondern er ist (sei; ist vielmehr)“ cf. auch V, 26, 8 [vgl. 非 . . . 是 „es ist nicht . . . sondern es ist“]. Ähnlich wie hier, doch mit anderer Funktion des 其: 官不必備. 惟其人 „die Ämter müssen nicht besetzt sein, es seien vielmehr (es seien denn) die Leute dafür da“: *Shu-king* V, 20, 5 und 爵罔及惡德. 惟其賢 „Würden sollen nicht erreichen die Untugendlichen, sondern die (其) Würdigen“: *Shu-king* IV, 8 (2) 5.

Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens“, Anmerkung 68.]

γ) *konzessiv*:

天其命哲。命吉凶 „mag der Himmel Glück oder Unglück bestimmt haben“ . . . : *Shu-king* V, 12, 19.

Daß diese Funktionen, speziell die konditionale, die Gabelentz, *l. c.* § 567 Anmerk. (wohl aus Julien) kennt, aber merkwürdigerweise nicht anerkennen will, aus der fragenden hervorgegangen sind, das ergibt sich mit vollster Klarheit schon aus *Shu-king* V, 13, 9: 孺子 | 朋 „mein junger Sohn, wenn du parteiisch bist“, das unmittelbar auf den gleichlautenden Fragesatz folgt. Und es ist ja in der Tat dieselbe Sache wie bei unserem (konjunktionslosen) Konditionalsatz, den Fragestellung und Frageton als Fragesatz charakterisieren, wobei es, nebenbei bemerkt, übrigens interessant ist, daß wir sogar substantivische Ausdrücke, die einen Konditionalsatz vertreten, durch die Fragebetonung auszeichnen: „bei Regen gehe ich nicht aus“; „im Sommer tue ich nicht das und das“ (das konditionale Verhältnis kann hier im Chinesischen ganz deutlich gemacht werden: 夏日則 . . .).

Diese modalen Funktionen haben sich, wie Conrady mit Recht immer betont hat, und wie schon oben p. 644 ff. vermerkt, aus der pronominalen entwickelt, und zwar aus der so überaus häufigen Wiederaufnahme des Subjekts unter Beihilfe der Gefühlsbetonung. Derselbe Entwicklungsgang kann bei anderen vorklassischen Pronominibus (z. B. 乃) beobachtet werden, so daß sich Sätze mit pronominalen wiederaufnehmenden 其 innerlich und äußerlich so nahe mit den anderen berühren, daß wir oft im Zweifel sind, welche von beiden Bedeutungen gemeint ist (so z. B. bei den oben gegebenen Beispielen s. 1 a). Wir kennen eben ihre ursprüngliche Betonung nicht mehr. So z. B. auch im *Shu-king* IV, 1, 3: 汝其曰. Das kann heißen: „ihr, ihr (其) sagt“ (cf. 爾 . . . 汝曰: *Shu-king* IV, 1, 2) — ganz ohne modale Nebenbedeutung; aber es könnte auch heißen: „sagt ihr jetzt etwa?“ Nur die Kenntnis der ehemaligen Betonung würde die Zweifel auf der Stelle beseitigen; daher müssen wir uns erst aus dem ganzen Zusammenhange klar machen, daß es hier wohl zu übersetzen ist: „ihr sagt wohl, ihr sagt zwar . . .“

(Fortsetzung folgt.)

Berichtigung

Lies S. 643, vorletzte Zeile: in denselben pronominalen Funktionen.

MISZELLEN — MISCELLANIES

DAS SINO-INDIAN INSTITUTE DER HARVARD UNIVERSITY IN PEKING

Von FRIEDRICH WELLER

Im September des Jahres 1930 erhielt ich durch die freundliche Vermittlung des Herrn Prof. Dr. E. Hänisch, des jetzigen Ordinarius für Chinesisch an der Berliner Universität, eine Assistentenstelle am Sino-Indian-Institute der Harvard University in Peking, und ich möchte mir gestatten, auf den folgenden Zeilen einen kurzen Überblick über das Institut und seine Tätigkeit während meines Pekingener Aufenthaltes zu geben. Ich war da bis Ende März 1933 angestellt. Dann mußte ich nach Leipzig zurückkehren.

Das Institut steht unter der Leitung des Herrn Baron Dr. A. v. Staël-Holstein, welcher an der Harvard University eine Professur für zentralasiatische Philologie bekleidet. Es hat sich die philologische Erforschung des Buddhismus in seinem gesamten Umfange zum Ziele gesetzt. Wenn ich vom Gesamtumfange des Buddhismus spreche, so ist das so zu verstehen, daß die in verschiedenen Sprachen abgefaßten Quellen des Buddhismus unter einer einheitlichen Leitung in diesem Institute für die Forschung nutzbar gemacht werden.

Darnach ist der Mitarbeiterstab zusammengesetzt. Außer Herrn Baron von Staël-Holstein arbeitete im Institute — es hat seinen Arbeitsraum in einem Gebäude der ehemaligen österreichischen Gesandtschaft — ein Mongolist, Herr B. J. Pankratov. Ihm sind die mongolischen und mandschurischen Belange der Forschung anvertraut. Dank seiner ausgezeichneten Kenntnis der Mongolen und ihrer Sprache, seiner Vertrautheit mit dem Mandschurischen und Chinesischen kann er oft in Einzelfragen der Textkritik sicher eingreifen und damit das Ganze fördern. Von seinen einzel- und fachwissenschaftlichen Arbeiten habe ich folgendes gesehen. Im Drucke befand sich bei meiner Abreise eine Arbeit über das Dagurische. Handschriftlich lagen vor: ein vollständiger Index der mit chinesischen Zeichen geschriebenen mongolischen Wörter der Geheimgeschichte der Mongolen (元朝秘史), weiter hatte er die Bearbeitung alter mongolischer Glossare, im ganzen waren es vier, weit gefördert, welche mit chinesischen Zeichen geschrieben im chinesischen Schrifttum erhalten sind. Es steht nur zu wünschen, daß alle diese für die Wissenschaft wichtigen Arbeiten gedruckt werden können. Das möchte man sehnlichst auch für die Sammlungen von Pekingern Sprichwörtern und

seine einzigartige Sammlung chinesischer Flüche wünschen, die er im Zettelkasten hat. Ich teile diese Dinge der gelehrten Welt mit, weil das Institut gerne Auskünfte aus seinen Sammlungen gibt. So können die Interessenten wenigstens brieflich Auskünfte erhalten.

Stark beteiligt war Herr Pankratov während meines Aufenthaltes auch an den Vorarbeiten zu einer restlosen Sammlung lamaistischer und buddhistischer Inschriften in China. Diese Arbeit wird letzten Endes vom ganzen Institute getragen, insofern der Plan war, der Sammlung dieser Inschriften auch die wissenschaftliche Bearbeitung folgen zu lassen. Bei der Sammlung dieser Inschriften sollte von Peking ausgegangen werden. Selbst wenn nur dieser Teil der Arbeit durchgeführt werden könnte, wäre es schon ein bedeutender Beitrag zu einer Sammlung chinesischer Inschriften, die eines der dringendsten Erfordernisse der Sinologie ist.

Neben Herrn Pankratov waren am Institute zeitweise zwei mongolische Lama angestellt. Der alte verschied während meines Aufenthaltes in Peking, der jüngere, ein Burjäte, hat weite Reisen hinter sich, die ihn bis nach Ceylon geführt haben. War der ältere der beiden Lama das lebende Auskunftsbüro, so wird der jüngere vor allem zu Textarbeiten im Tibetischen herangezogen. Zeitweise war auch noch ein jüngerer Kalmücke da, bei meiner Ankunft ferner ein Lama mittlerer Jahre, der dann später wieder in sein Kloster zurückreisen mußte. Dies Personal wechselt ziemlich, das scheint nun einmal in der Natur dieser Lama zu liegen.

Diese Lama sind, bei aller ihrer Kritiklosigkeit, doch eine unschätzbare Hilfe durch ihre Realienkenntnisse, ihre empirische Kenntnis der Dogmatik, der Kultobjekte und ihrer Verwendung. So unkritisch sie sind, kann ein Institut für buddhistische Forschung ihrer doch nicht entraten. All die unendlich schwierigen und knifflischen Fragen des buddhistischen Tempeldienstes, der liturgischen Handlung, sind ohne sie nicht mit Aussicht auf Erfolg anzuschneiden.

Daß diese Lama hier planmäßig der Kritik des europäischen Wissenschaftlers unterstehen, scheint mir ein außerordentlich glücklicher Gedanke des Institutsleiters zu sein, dies umsomehr, als sich in dem Hause des Herrn Baron v. Staël-Holstein eine ganz einzigartige Sammlung von ausgezeichneten Kultbildern der Lamaisten sowie eine sehr, sehr reiche Sammlung von buddhistischen Bronzen und Kultobjekten befinden. Ich will hier nur einer herrlichen Reihe Bilder zur Illustration der Avadānakalpalatā gedenken. Alle diese Dinge sind von Herrn Baron v. Staël-Holstein mit trefflicher Sachkenntnis gesammelt worden, und ein paar kleinere Arbeiten, die er veröffentlicht hat, beruhen auf seinen eigenen Sammlungen. Hier, und zur Zeit

wohl nur an diesem Institute, besteht dank der Großzügigkeit der amerikanischen Geldgeber eine ganz einzigartige Möglichkeit, mit Hilfe der lebenden Umgebung und aus ihr heraus die Kenntnis der Realien des Buddhismus zu fördern. Soweit ich die Dinge übersehe, sind hier die Möglichkeiten noch viel günstiger als in dem buddhistischen Institute in Leningrad. Eine Frucht dieser Möglichkeiten ist es, daß Baron v. Staël-Holstein einen lamaistischen Tempel der verbotenen Stadt aufgenommen hat. Hoffentlich dürfen wir uns bald des erschienenen Werkes freuen. Hier das Institut arbeiten zu lassen, erscheint mir umso dringender notwendig zu sein, als ich während meines Aufenthaltes die Befürchtung nie los werden konnte, daß unsere Generation vielleicht die letzte ist, die diese Arbeitsmöglichkeiten in China hat. Die Gründe können hier gleichgültig sein, es mag genügen, auf den ungeheueren Verfall hinzuweisen, der alle lamaistischen Kultbauten bereits ergriffen hat — abgesehen von den mit amerikanischen Stiftungen wiederhergestellten Tempeln der verbotenen Stadt. Zwar versuchen neuerdings auch die Lamaisten selbst, sich dem Verfall entgegenzustemmen, aber wer kann wissen, was die Zukunft bringt. So möchte ich im Interesse der Wissenschaft — und zwar nicht der Buddhologen allein — aufs wärmste wünschen, daß dem Institute seine Arbeitsmöglichkeit bleibt. Sind doch auch die Tempel der verbotenen Stadt, so ausgezeichnet sie erhalten sind, nur mehr Museen, denen der Kult und die Lama fehlen. Die Nachwelt wird, wie ich fest überzeugt bin, der Harvard University und Herrn Baron von Staël-Holstein noch dankbar dafür sein, mit der Aufarbeitung rechtzeitig zugegriffen zu haben.

Neben diesen, auf das Kultobjekt gerichteten Arbeiten, wird im Institute, vielleicht noch stärker als die erwähnten Arbeiten, die philologische Erschließung der mehrsprachigen buddhistischen Texte gepflegt. Um hier eine ausgreifende Zusammenarbeit zu ermöglichen, ist am Institute noch ein chinesischer Gelehrter, Herr Lin Li-kuang, angestellt. Früher Professor an der Amoy-Universität verfügt dieser Wissenschaftler über eine ausgezeichnete Kenntnis der chinesischen Sprache, und mit seinem regen Geiste hat er sich auf Veranlassung Prof. Demiévilles dem Studium des Sanskrit und Tibetischen zugewandt. Herr Lin steht im Institute zweifelsohne am richtigen Platze. Ich möchte an dieser Stelle nur erwähnen, daß er zu meiner Zeit eine Arbeit über Ta-hsia (大夏) unter den Händen hatte.

Ihm zur Seite steht als Lettré Herr Têng. Ein chinesischer Schreiber vervollständigt das Personal.

Mir selbst war das Indische, daneben die vergleichende Philologie buddhistischer Schriftwerke übertragen. Ich hatte auch Unterricht in

Sanskrit zu erteilen und las im letzten Jahre mit amerikanischen Studenten einen Kurs chinesisch-buddhistischer Texte im Auftrage des Herrn Institutsdirektors.

Eine kleine Handbibliothek an buddhistischen Werken und Werken über den Buddhismus steht zur Verfügung, das chinesische Tripiṭaka ist in mehreren Ausgaben da, auch die riesige Sammlung von Nachträgen — zu der übrigens ein Katalog nach Art des B. Nanjioschen in Arbeit ist. Tibetischer und mongolischer Kanjur sind vorhanden.

Ich gab oben davon Kenntnis, daß im Institute die philologische Erschließung der Quellen sehr gepflegt wird, es sei verstattet, darauf im folgenden noch etwas näher einzugehen, weil solche Arbeit während meines Aufenthaltes im Mittelpunkte der Tätigkeit des Institutes stand.

1926 ließ Baron v. Staël-Holstein seine Ausgabe des einzig bekannten indischen Textes des *Kāśyapaaparivarta* erscheinen und machte die gelehrte Welt damit zum ersten Male mit einer umfangreichen Gruppe buddhistischer Werke bekannt, die für die spätere Entwicklung buddhistischer Lehraufstellungen, vom geschichtlichen Interesse ganz abgesehen, auch dogmatisch bedeutsam ist. Wird in diesem Werke doch mit aller Unverblümtheit ausgesprochen, daß dem Bodhisatva, und nicht dem Buddha, der höchste Wert unter den Gestaltern des Buddhismus zuzuerkennen sei, weil der Tathāgata den Bodhisatva zur Voraussetzung habe und sich nur durch ihn und aus ihm herausbilden könne (*Kāśyapaaparivarta* § 88). Das Werk steht sicher nicht am Anfange einer Entwicklung im Buddhismus, das folgert schon aus dem Umstande, daß die Ausführungen in ihm vielfach einen fast wörterbuchmäßigen Charakter haben, insofern allgemeinere Begriffe durch die Aufzählung der sie ausmachenden Einzelteile erläutert werden. Die begrifflichen Aufstellungen werden zwar in reichem Maße durch Vergleiche aufgehellert, doch bleibt damit für uns noch mancherlei dunkel und schwierig. So wird sich Baron v. Staël-Holstein den Dank seiner Mitarbeiter dadurch verdient haben, daß er den tibetischen Text und vier chinesische Fassungen konkordanzmäßig mit dem indischen Texte zusammen abdruckte. Bietet der erste eine formale Sicherung des nicht immer glücklich überlieferten indischen Textes und liefert wertvolle Fingerzeige, wie diese Buddhisten das indische Original verstanden, so liegt die Stärke der chinesischen Übersetzung, es kommt hierbei als die beste Wiedergabe der Ts'in (秦)-Text in Frage, darin, daß aus ihr die sachliche Auffassung des Inhaltes gut zu ersehen ist. Die Ts'in-Übersetzung ist für das Verständnis des Textes unerläßlich.

Im Laufe der Jahre wurden im sino-indischen Institute der Harvard University in Peking auch Indizes zu dieser Textausgabe Baron

v. Staël-Holsteins angefertigt. Ein ausführlicher tibetisch-indischer Index — der erste Index von solcher Ausführlichkeit, welcher überhaupt vorgelegt wurde — ist ausgedruckt¹, ein knappgehaltener indischer Index befindet sich im Druck² und ein sehr ausführlich gehaltener Index zu den vier chinesischen Fassungen liegt, mit den indischen Gegenstücken, von Herrn Lin Li-kuang (林藜光) abgefaßt, heute wohl im Manuskripte ziemlich abgeschlossen vor. Es ist auch hier das erstemal, daß ein Spezialglossar zu einem chinesisch-buddhistischen Texte in dieser Ausführlichkeit bearbeitet wurde.

Ermöglicht wurden diese Arbeiten durch die Großzügigkeit und Freigebigkeit der Harvard University und derjenigen Männer, welche ihre Finanzbelange regeln. Ihnen gebührt der wärmste Dank der Wissenschaft, und zwar nicht nur der Fachwissenschaft der Buddhologie, daß sie dieses Institut in Peking errichtet haben. Ohne sie wären diese Arbeiten unmöglich gewesen. So wie die Dinge heute liegen, müssen für die weitere Forschung auf dem Gebiete des Buddhismus vielfach und in weitem Ausmaße noch die technischen Mittel zum Studium geschaffen werden, vor allem neue Wörterbücher für die Sprachen, in welchen das buddhistische Schrifttum abgefaßt ist, um denen, die nach uns kommen, die Erschließung neuer Quellen, vor allem derer philosophischen Inhaltes, zu erleichtern. Da alle Wörterbücher nun einmal auf diesem Gebiete versagen, ist jeder Index eine Bereicherung der technischen Arbeitsmittel und der Arbeitsmöglichkeit. Sie liefern die Grundlage für Vergleich und damit für die Kontrolle der wissenschaftlichen Untersuchung.

Damit ist aber auch schon angedeutet, daß diese Arbeiten zur Begriffsbestimmung nicht ausreichen können. Der Kommentar einheimischer Buddhisten muß zu diesem Behufe herangezogen werden, weil aus ihm zu ersehen ist, wie die Buddhisten den Inhalt der Begriffe sachlich verstanden. Deshalb ist es mit wärmstem Danke zu begrüßen, daß es durch die Zusammenarbeit chinesischer und amerikanischer Geldgeber ermöglicht wurde, daß nunmehr Baron v. Staël-Holstein auch den *Kommentar* zum *Kāśyapaparivarta* vorlegen konnte. Da sich ein indischer Text bisher nirgends erhalten hat finden lassen, enthält die Staël-Holsteinsche Ausgabe in Zwischenzeilendruck die tibetische und chinesische Übersetzung des Textes.

Die Herausgabe des tibetischen Textes beruht auf drei tibetischen Drucken (Vorwort, S. V.), nämlich dem Pekinger kaiserlichen Tanjur,

¹ Harvard Sino-Indian Series, Vol. I, *Index to the Tibetan Translation of the Kāśyapaparivarta* by Friedrich Weller, published by the Harvard-Yenching Institute, Cambridge, Ms., 1933.

² *Index to the Indian Text of the Kāśyapaparivarta.*

dem Narthang-Drucke des Tanjur, der sich in der National Library zu Peking befindet, und dem Coni-Drucke des Yung-ho-gung (雍和宮), jenem reich ausgerüsteten großen Lamatempel in der Nordostecke der Pekingener Tartarenstadt. Das letztere Exemplar ist m. W. hier zum ersten Male zu einer Textausgabe herangezogen worden, und da Baron v. Staël-Holstein eine Einleitung für das Werk in Aussicht stellt, so steht zu erwarten, daß wir auch Einblicke in die Überlieferungsgeschichte dieses Tanjurdruckes gewinnen, und daß das Verhältnis dieses Druckes zu den beiden anderen an einem Texte dargelegt wird.

Da der tibetische Text stellenweise sehr schwer ist, so bietet die zwischenzeitlich abgedruckte chinesische Fassung des Kommentares — der Text selbst war naturgemäß schon aus den chinesischen Tripiṭaka-Ausgaben bekannt —, eine bequeme Möglichkeit, aus der Textvergleichung ein Verständnis anzubahnen, dies umsomehr, als auch die verschiedenen chinesischen Ausgaben in Einzelheiten nicht gerade selten verderbt sind und sich so Zweifelsfälle vom tibetischen Texte aus bequem prüfen lassen. Im einzelnen bleibt hier noch viel Interpretationsarbeit übrig, das liegt aber nicht am Herausgeber, sondern in der Natur der Sache und der Gegebenheiten der erhaltenen Texte.

Baron v. Staël-Holstein stellt auch *Indices* zu diesem Kommentare in Aussicht. Es ist mir bekannt, daß auch eine *Übersetzung* des Kāśyapaparivarta vom Institut aus unternommen wurde. Lassen sich diese Arbeiten durchführen, wie sie geplant sind, so sind Unterlagen und Hilfsmittel für die Erforschung eines Textes in so reichem Maße vorgelegt worden, wie nur in ganz, ganz wenigen Fällen. Ich denke hier vor allem an Schtscherbatskoys Bearbeitung der Logik Dharmakīrtis. Damit ist nicht nur die Möglichkeit geschaffen worden, die Geschichte des Kāśyapaparivarta-Textes aus den verschiedenen Texten und dem Kommentare abzuleiten, sondern von dieser Grundlage aus, welche die Bearbeitung des Kāśyapaparivarta geschaffen hat, steht auch zu hoffen, daß die ganze Klasse der Ratnakūṭa-Texte bearbeitet und verwertet werden kann, und dies von einer viel sichereren Grundlage aus, als es ohne diese Arbeiten der Fall wäre.

So kann man nur von ganzem Herzen hoffen und wünschen, daß das Sino-Indian Institute der Harvard University in Peking seine Arbeit zum besten der Wissenschaft weiterführt, ein gütiges Geschick über ihm walte, das ihm die Arbeitsmittel und die Männer mit fester Anstellung für Lebenszeit gibt, damit sich das Institut auswirken kann. Die Harvard University hat sich durch dieses Institut reichen Dank verdient; es läßt sich zu dem buddhistischen Institute überhaupt ausgestalten, und das gerade in Peking.

Friedrich Weller

VERBESSERUNGEN ZU MEINEM AUFSATZ

„ZUM 44. KAPITEL DES CHOU-SHU“

IN „JUBILÄUMS-BAND“ 1933 DER „DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS“

PAG. 159—180

Dieser Aufsatz ist mir zur Korrektur nicht vorgelegt worden und ohne mein Imprimatur zum Abdruck gelangt. Im folgenden stelle ich die hauptsächlichsten Fehler zusammen

Ersetze überall in Überschrift und Kolumnentitel Chou-shu statt Chou-Shu.

pag. 159: *Li-ki* statt *Li-Ki*.

„ 159: *Toh-Yih* statt *Toh-yih*.

„ 161: Loh-yang statt Lohyang.

„ 161: *Shi-king* statt *Shi-King*.

„ 161: Fürsten, (nämlich) statt Fürsten (nämlich).

„ 162: (*Ch. Cl. V, 477/9*) statt (*Ch. ce. V, 477/9*).

„ 163: „ruhen, aufhören“] und statt „ruhen, aufhören“) und.

„ 163: bezeichnend: „ach!“ — statt bezeichnend: „ach!“ —.

„ 164: 對. 遂也. statt 對 遂也.

„ 164: sub 2.) 一日. 維 statt 一日. . . 維.

„ 164: *Shi-king* I, 6, statt *Shi-king* I, 6.

„ 164: (欒天知命) statt (欒天矢命).

„ 164: *Shi-king* statt *Shih-king*.

„ 164: IV, 1, (3) statt IV (3).

„ 164: *Shu-king* statt *Shi-king*.

„ 164: (des Himmels)“, statt (des Himmels).

„ 164: heilige (明) statt heilige“ (明).

„ 165: (Chavannes: statt (Chavannes

„ 165: (I yin, angeblich auch Chou-kung) statt (*I yin*, angeblich auch *Chou-kung*)

„ 165: „der Nächste dortan“ statt „der Nächste dorten“

„ 165: (cf. *Shi-ki* 4, 4b: statt (cf. *Shi-ki* 4, 4b;

„ 166: Bambusbücher, statt Bambusbücher.

„ 166: („königlich“ (jap. o-); „anführen“; „aufwarten“ statt „königlich“ (jap. o-); anführen; aufwarten

„ 166: wo Legge statt wo *Legge*

- pag. 166: [Nebenbei statt Nebenbei
 „ 166: „auftischen“.] statt „auftischen“.
 „ 166: *M. H.* 4, 92: ... statt *M. H.* 4, 92:
 „ 167: *Shu-king* IV, 5 (1), 3, statt *Shu-king* IV, 513,
 „ 167: der Grundform (𠂔) statt der Grundform 開
 „ 167: natürlich vom König. statt natürlich der König.
 „ 167: wohl hinter 予 stehen). statt wohl hinter 子 stehen).
 „ 168: *fah*, statt *fah*
 „ 168: Wu-wang's, ganz statt Wu-wang's ganz
 „ 168: *Shi-king* III, 1, I, 6: statt *Shi-king* III, 1; I, 6:
 „ 168: Das *Shi-ki* statt Das *Shi-king*
 „ 168: (*l. c.* p. 241 statt (*l. c.* p. 214
 „ 169: III, *Prl.* statt III, *Brl.*
 „ 170: *I-yang* statt *I-yang*
 „ 171: eher verschleiert als enthüllt statt eher verschleiert, als
 enthüllt
 „ 171: namentlich der 天吏 statt namentlich der 天東
 „ 171: V, 17, 1 etc. statt V, 17, 1 cts.
 „ 172: 於 statt 於
 „ 172: z. B. 于嗟兮 statt z. B. 于嗟兮
 „ 172: *hü*, statt *hü*,
 „ 173: „此 *ts'z*“, wofür statt „此 *tsi*“, dafür
 „ 73: *ts'z* (77) statt *tsi* (77)
 „ 173: *ts'z* (95) statt *tsi* (95)
 „ 173: *ts'z*; statt *ts'z*;
 „ 173: *Shi-king* II, 7 statt *Shi-king* II. 7
 „ 173: (Sorgen)“; statt (Sorgen)“
 „ 174: *Shi-king* III, 3, II, 2: statt *Shi-king* III, 3, II 2:
 „ 174: *Shi-king* II, 7 statt *Shi-king* II 7
 „ 175: (Verbum), statt (Verbum,
 „ 175: 致' statt 致
 „ 175: *Shi-king* statt *Shiking*
 „ 176: *ts'ih* statt *ts'ip*
 „ 176: 于 statt 干, auch am Ende der Zeile 于 statt 干
 „ 176: hervor: vgl. statt hervor:, vgl.
 „ 176: *Shi-king* IV, 1 (3), III. statt *Shi-king* IV, 1 (3). III.
 „ 176: Auffassung für die *Shi-ki*-Version statt Auffassung der *Shi-ki*-Version
 „ 176: 小民 statt 恨
 „ 176: (旁招俊义 statt (方招俊人
 „ 177: daß das *Shi-ki* statt daß *Shi-ki*
 „ 177: O! statt Oh

pag. 179: Der ganze vorliegende Satz: statt Der ganze vorliegende Satz;

„ 179: im Vordersatze öfters 猶 „schon“ statt im Vordersatze 猶 „schon“

„ 179: Gab. *Chin. Gramm.* statt Gab: *Chin. Gramm.*

„ 179: (= *Shu-king* V, 12, 12); statt (= *Shu-king* V, 12, 12).

„ 179: (Shang-ti, Himmel)“ statt (Shang-ti Himmel)“

„ 180: (*Shu-king* II, 2, 14; statt (*Shu-king* II, 2, 14:

Im übrigen sind willkürliche Absätze z. B. auf Seiten 172, 173 und 176 etc. gemacht worden.

Bruno Schindler